

2
2024

國際儒學

中英文

International
Studies on Confucianism

儒



國際儒學聯合會
International Confucian Association



清華大學
Tsinghua University

國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：孫春蘭 福田康夫[日]

顧問：(按漢語拼音排序)

安樂哲[美] 戴逸 馬斯洛夫[俄] 滕文生
王蒙 葉嘉瑩[加] 袁行霈 張豈之

編輯委員會

主任：陳來

委員：(按漢語拼音排序)

陳來 崔英辰[韓] 丁四新 黃勇
李晨陽[美] 李存山 彭剛 舒大剛
萬俊人 王念寧 王學典 吾妻重二[日]
楊朝明 姚新中[英] 張學智 仲偉民
朱漢民

主編：仲偉民

□ 儒学讲堂

联合国议事的儒学发声与文化相容人权观 伊 涛(1)

□ 专题研究

生活儒学专题

生活现象学

——生活儒学的现象学之维 黄玉顺(11)

形而上学的突围

——以“生活儒学的超越本体论”为例 任剑涛(20)

生活儒学之迷途

——从拒绝到努力重建外在超越 李章印(32)

儒家礼制文化与文学

礼典的编纂与唐代文学精神 金 鑫(43)

唐至北宋的议礼活动与礼议文 张 任(60)

先圣·先师·虞宾:唐代诏敕文中的孔子形象 吴凌杰(71)

□ 儒学通论

略谈儒道在治政理念与天人哲学方面的差异与互补 章伟文(80)

以备王道:孔子整理六经的重要目标 毛瑞方(88)

□ 庆祝“国际儒学联合会”成立三十周年

- 李泽厚为什么要统合孔子、马克思与康德 朱汉民(97)
世界主义当代儒学发展观 郭沂(102)

□ 儒学与社会

- 儒老之间:北宋王安石经略熙河的思想之维 何强(112)
章太炎与黄侃、汪东 1928 年寒食唱和考 黄振萍(123)

□ 海外儒学研究

- 丁若鏞释“天”的儒家特点 蔡柯欣(132)
儒学人性教育效果分析之研究 曹在衡 高在锡(140)
François Noel, Reading Chinese Philosophy and Spiritual
Transformation Yves Vendé (150)

□ 书评

- 《仁学本体论》的统会与开新
——从熊十力哲学看 李震(170)
我们今天如何言说“中国哲学”
——读张学智著《中国哲学概论》 盛珂(177)

□ 学术资讯

- “新出简牍哲学文献暨纪念郭店简出土三十周年”国际学术
研讨会综述 胡晓晓 周心仪(183)

CONTENTS

The Articulation of Confucianism in United Nations' Deliberations and the Integration with Culturally Compatible Perspectives on Human Rights	Yi Tao (1)
Life Phenomenology; The Phenomenological Dimension of Life Confucianism	Huang Yushun (11)
The Breakthrough of Metaphysics; The Transcendent Ontology of Life Confucianism as an Example	Ren Jiantao (20)
The Lost Way of Life Confucianism; From Rejection to Intentional Reconstruction of the External Transcendence	Li Zhangyin (32)
The Compilation of Rituals and the Literary Spirit of the Tang Dynasty	Jin Xin (43)
A Study of Ritual-debate Texts from the Tang to the Northern Song Dynasty	Zhang Ren (60)
From "Master of Literature" to "Guest of Participation" ; The Transformation of Confucius' Image and the Construction of Orthodoxy in the Tang Dynasty	Wu Lingjie (71)
A Discussion on the Differences and Complementarities between Confucianism and Daoism in the Idea of Governance and Philosophy of Heaven and Human	Zhang Weiwen (80)
For National Governance; An Important Goal of Confucius to Organize the Six Classics	Mao Ruifang (88)
Why Li Zehou Unifies Confucius, Marx and Kant	Zhu Hanmin (97)
Cosmopolitan View on Contemporary Development of Confucianism	Guo Yi (102)
The Influence of Wang Anshi's <i>Lao Tzu</i> Thought on the Northwest Frontier War in the Northern Song Dynasty	He Qiang (112)
Study on Zhang Taiyan, Huang Kan and Wang Dong's 1928 Cold Food Festival Singing	Huang Zhenping (123)
Ding Ruoyong's Explanation of the Confucian Characteristics of <i>Tian</i>	Cai Kexin (132)
A Study on the Effectiveness of Humanity Education in Confucianism	Cho Jae-Hyung, Go Jae-Suk (140)
François Noel, Reading Chinese Philosophy and Spiritual Transformation	Yves Vendé (150)
The Theoretical Integration and Innovation of <i>The Ontology of Benevolence</i> ; From the Perspective of Xiong Shili's Philosophy	Li Zhen (170)
How We Talk about Chinese Philosophy Today; <i>Review of Zhang Xue Zhi's Book on Comprehensive Studies of Chinese Philosophy</i>	Sheng Ke (177)
Summary of the International Conference in Honor of the 30th Anniversary of the Excavation of the Guodian Manuscripts; Newly Unearthed Philosophical Manuscripts	Hu Xiaoxiao, Zhou Xinyi (183)

· 儒学讲堂 ·

联合国议事的儒学发声 与文化相容人权观

伊 涛

摘要:自联合国人权委员会成立之初,当年的中国代表张彭春就曾借用儒家文化发声,促使儒家的仁的理念被写入了《世界人权宣言》第一条。以史料为基础,配以儒学义理解读,能从第一条中抽绎出文化相容人权观。二者由此具有共同的历史来源和儒学底蕴,背后的理论依据则是具体问题导向论和解题策略择优论。第一条属于承载各国文化共存的框架,主旨是要为各国交往秩序的塑造提供更显开明的基本遵循。以此为前提,文化相容人权观的主旨正是要借用儒家文化促成包括它在内的各国文化和谐共存。在权利平等的层面上,文化相容人权观还会受到儒家文化一内一外的双重加持。人权和儒家文化合璧,更能显示出后者的理论版图有所扩展,而版图扩展论一经浮现,便会否定返古回卷论。

关键词:《世界人权宣言》; 儒家文化; 张彭春; 文化相容人权观; 权利平等

作者简介:伊涛,山东大学法学院(济南 250300)

在法律世界,只要人从母腹中降生,就可以被视为人。只要自然而然随着年龄增长,具有了一定的智识积累,能清晰表达自己的各种意志考量,并且能为自己的言行完全负责,便可以被视为完全行为能力人。无论中西,一概如此,说明法律确认和设定的人作为人的条件显低不显高。关键问题是,仅凭出生和智识积累,人作为人的条件是否足够完备? 难免还会涉及文化养成,而且智识储备中原本就包含着文化的成分。到底有没有人仅凭出生和自然而然的年龄增长,全不关涉任何文化元素,就能立足于世,大可在哲学上存疑。若有,恐怕极易成为文化人类学和法律人类学想要聚焦的特例。实际上就连法律都会跟文化紧密绑定,更何况是人。

以孟德斯鸠为代表的古典自然法学曾提醒,各国法律皆有自身特性,通常都会跟本国的地理环境、国土面积和普泛性生活方式等相适应。^① 以萨维尼(Friedrich Carl von Savigny)为代表的历史法学更是强调,唯有深入到各国各民族的历史文化传统中,方能窥见法律创制的真正根基。^②

① 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,北京:商务印书馆,1993年,第7页。历经霍布斯、洛克和卢梭的接续阐发,古典自然法学的致思方向之一在于社会契约论,意在探寻人的原初存在和美好社会秩序的早前状态,再至回转,直面眼前,主张通过彼此签订契约的方式造就社会和国家等。各种论断颇有先验乃至超验色彩。到了孟德斯鸠那里,却大幅度关注肉眼可见的经验世界和凡俗日常,难免会让人质疑他作为自然法学代表人物的身份。将其视为社会学法学的先驱,并非全无道理。相关说法,见博登海默:《法理学:法律哲学与法律方法》,邓正来译,北京:中国政法大学出版社,2017年,第66页。

② 弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼、雅各布·格林:《萨维尼法学方法论讲义与格林笔记》,杨代雄译,北京:法律出版社,2014年,第100—105页。

诸如此类,显然间接确认了人作为人必会有其文化向度。时至今日,各国交往越发频繁,不少问题的解决有时甚至需要放在地球政治学的层面上,显示出各国彼此绑定得越发紧密。^①但是,彼此绑定未必会弱化各国的文化差异,反倒还有可能会凸显出各国在人作为人的问题上持有不同的文化向度。学者曾做总结,西方欧美国家历来持具硬性社会构造,东亚各国则保持柔性社会构造。^②全球范围内如何加强文化交流和沟通,尽最大努力避免滋生纷争,无疑属于历久弥新的话题。

随着中国综合国力的逐步提升,其他国家越发关注中国文化。譬如秘鲁前总统加西亚·佩雷斯(García Pérez)就曾以《儒学与全球化》为题著书,明确指出,端赖儒家文化的传承,中国没有西方传教士式的冲动,更没有帝国征服的嗜好。正是那样的嗜好和冲动,曾驱使西方亚历山大大大帝多次发起征讨,推动帝国十字军远征。^③无可辩驳,中西柔硬尽显。在其他国家看来,中国以怎样的姿态立于世界之林,跟儒家文化颇有牵连。相较于硬碰硬难免会是两败俱伤,如果能借用儒家文化的柔性软化硬碰硬,自然会昭示出它可以助益于各国交往。回溯《世界人权宣言》(下文简称为《宣言》)的诞生,恰恰可以看到当年的中国代表在联合国人权委员会成立之初,就曾借用儒家文化发声。当时正值第二次世界大战结束不久,到底应该如何重整国际秩序,各方意见不一。其他国家的代表一开始难以准确理解儒家文化,历经中国代表努力,最终便把儒家文化写到了《宣言》中。

在概念常识的层面上,人权是指人作为人原本就该具有的权利,或者使人成其为人的权利,即人有权利作为人,而不应该受到非人对待,更不应该被视为非人。^④反观法律,正是通过设定和挺立权利的方式确认了人仅凭出生便可以成为人,但人之所以为人并非只是因为依法享有权利。你我如何互视和尊重对方为人,免不了还会牵连上各国文化,因而人有权利作为人顶多只能算是各国公认的最大公约数。既然世界人权交涉不可避免还搭接着文化对话,那就不能仅仅局限于追索当年的中国代表推动儒家文化登上国际舞台有何理论依据,更应考察儒家文化如何助益于各国彼此尊重对方的文化。

学者指出,随着《宣言》在全球推行,一种能容纳全球各国文化的人权观早已取代此前由西方主导的普遍主义人权观,以此奠定和赋予全球各种文化共存具有正当性。所谓普遍主义人权观,意在推崇西方世界挺立的普世价值,虽然名为普遍主义,但只在西方具有普遍意义。^⑤那种能容纳全球各国文化的人权观到底是指什么?不妨将其称为文化相容人权观。它具有怎样的内容,便是不得不探讨的问题。既然它跟儒家文化相关,那就还需要探究它具有怎样的儒学底蕴。行文至此,不妨再交代一次,因儒家、儒家文化和儒学皆以孔子、孟子等作为核心叙事人物,故此可以对三者作等同看待。鉴于文化相容人权观的诞生有其特定的历史背景,因而各种问题的探讨都需要回到它的历史来源上。

一、儒学的国际发声与历史背景

联合国人权委员会向全球发布《宣言》是在1948年12月10日。此前的《宣言》起草工作甚

① 関寛治『地球政治学の構想』、日本経済新聞社、1977年、98—100頁。

② 谷口典子『東アジアの経済と文化』、成文堂、1994年、195—199頁。

③ 加西亚·佩雷斯:《儒学与全球化》,沈庆译,北京:人民出版社,2014年,第137页。

④ 博比奥:《权利的时代》,沙志利译,西安:西北大学出版社,2016年,第57—59页。

⑤ 大沼保昭:《人权、国家与文明》,王志安译,北京:三联书店,2003年,第350—355页。

是艰难,历经六次修改。据考证,仅就第一条来说,各国代表就持续讨论了将近一周。当时在人权委员会担任副主席职务的张彭春,曾介绍中国具有丰富的人道主义思想,而且中国人有着与西方人不同的想法和传统。例如要做善事,懂礼貌,守规矩,善待他人等。张彭春并没有要求把此类理念写到《宣言》中,希望其同事能以类似的态度看待问题。^① 西方国家的代表则有积极倡导西方自然法者。尤其是意大利经院哲学家、神学家阿奎那的自然法哲学,备受推崇。^② 阿奎那自然法曾风靡于西方中世纪,认为自然法是自然诫命的产物,是永恒的神法藉以示人的形式。神的意志完美无瑕地存在着,属人的存在却有其局限性,因而人所秉有的来自神的立法理性就不得不表现为有限的形式。既然来自神的立法理性有所表现,阿奎那便认为能提炼出法的一系列基本原则和制度。^③ 自然法理论在二战以前整体上曾衰落,因受到法西斯专政的猛烈刺激,各界才又开始重新关注。荷兰法学家霍默斯曾指出,自然法复兴主要就是针对纳粹立法的反应。只有接受一种超越专横权力之上的自然法,方能阻止再度出现法的衰败。德国法学家拉德布鲁赫在二战以前原本属于新康德主义法哲学的代表性人物,曾宣称,宁可要不公正的秩序,都不能容忍混乱。二战以后,他放弃了此类想法而转向了自然法。^④ 如是观之,在联合国拟定各种国际事务之际,自然法理论强势发声,属于顺理成章的事情。

张彭春之子张远峰曾随父进入《宣言》讨论现场。据他后来回忆,当时气氛紧张,众声喧哗,日复一日,父亲几次三番使用“人对人的残酷无情”的措辞,直指西方文化。^⑤ 张彭春早年曾留学美国,还曾出任中国驻外国大使,熟稔西方文化。^⑥ 他以何种措辞发声,恐怕并非无的放矢。追索西方文化会使人残酷无情的根源,尤其可以在《圣经》中找到答案。上帝曾告诫世人,除了我,不可再有别的神。爱我且守我诫命的,我必向他们发慈爱,直到千代(《出埃及记》20:3—6)。神爱世人,会让一切信上帝的不至灭亡,反得永生(《约翰福音》3:16)。毫无疑问,上帝的告诫采用了有我没你式的话语表述,一并携带着诱人的承诺。一元独霸的至上设置,难免隐含着价值观的强行硬推,显性地点明了以《圣经》为基底的西方文化不具有包容性,而《圣经》恰是西方文化的万源之源。立基于此,便有集权、霸权和斗争等观念,属于西方式思维难以摆脱的常见构成,早已是学界共识。^⑦ 尽管上帝信仰在西方启蒙运动中曾遭受自然法重创,却未曾全盘退场。阿奎那自然法在《宣言》起草时曾受推崇,便是显例,而它正是以西方的基督教神学打底。

既然西方文化有其弊端,仅凭自然法复兴能否扭转当年的国际局势,难免存有极大的商讨空间,于是就为其他文化登台发声提供了契机。张彭春当年一直倡导的正是儒家的仁的理念。因无法在英文世界找到可以跟“仁”字对译的词汇,便依据它的字形结构从人从二,直接译为“two-man-mindedness”,即人与人相互感知,有时还解释为站在他人立场看待问题的能力。^⑧ 另外,张彭春还曾呼吁各国代表拿出时间学习中国儒学,随后受邀以“Two-Man-Mindedness”为题做了一

① 葛兰顿:《美丽新世界:〈世界人权宣言〉诞生记》,刘轶圣译,北京:中国政法大学出版社,2016年,第146—148页。

② John Humphrey, *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, Dobbs Ferry: Transnational Publishers, 1984, pp. 27-30.

③ 施塔姆勒:《现代法学之根本趋势》,姚远译,北京:商务印书馆,2016年,第15页。

④ 转引自张文显:《二十世纪西方法哲学思潮研究》,北京:法律出版社,2006年,第41—45页。

⑤ 崔国良编:《张彭春论教育与戏剧艺术》,天津:南开大学出版社,2003年,第609—611页。

⑥ 更详实的生平事迹,见崔国良编:《张彭春论教育与戏剧艺术》,第615—710页。

⑦ 苏亦工:《天下归仁:儒家文化与法》,北京:人民出版社,2015年,第449—474页。

⑧ 孙平华:《论〈世界人权宣言〉的思想体系和权利体系》,《法学家》2008年第6期。

次演讲。^① 几经酝酿,人权委员会最终便把仁字并不十分贴切地译为“conscience”(良心)写入了《宣言》第一条。如其所言:“所有人一概生而自由,在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心,彼此应当亲如兄弟。”

拓宽历史的视界,儒家文化登上国际舞台,其实并非始自《宣言》缔造,而且联合国大会起初曾把全球人权事务交由经济与社会理事会负责定调。在1946年的6月,通过该理事会第二次会议,人权委员会正式成立,张彭春便转入。^② 同年1月,在经社理事会的第一次会议上,张彭春就指出,只有通过解决共同的问题,人们才能获得真正的相互理解。紧接着援引孟子所言,以善服人者,未有能服人者,以善养人,而后能服天下。一并解释,用善去征服人,已经比用武力更好,但人永远不会被征服。用善去养育人,则能征服全世界。由此倡导,以善养人,便是理事会的使命。^③ 不难看出,在联合国借用儒家文化发声是张彭春的惯常做法,而且他正是带着自己的儒家文化知识储备进入人权委员会工作的,意味着人权委员会因为他的加入自诞生之初就蕴含着潜在的儒学声音。1946年1月的那次发言,足可以算是他在《宣言》起草和讨论时发言的先声。

综合审视,经社理事会和人权委员会虽具有不同的职责设定,但张彭春以儒家情怀出入,那就是要让儒家文化在联合国注目的各种事情上皆能发挥作用,而不仅仅只是局限在某一方面,可谓要让联合国响彻儒家文化之声。其间的人权交涉囊括着儒学理念,恐怕并非只是意指仁字被写入《宣言》第一条,甚至还可以指向人权委员会和经社理事会的各种议事。

历史层面无论怎么追溯先贤人物,还有一项工作要做,那就是考察其思想是否曾有波动,方能确保更全面和更客观。继续向前追索,早在1918年,张彭春在国内某公开场合就曾强调,仁即合群而居,中国举世曰仁曰爱,曰忠恕。爱之界说,可以用“爱人如己”来解释。以爱己之热诚爱旁人,斯为真爱,有时非语言能明。有爱而后可以忠,再而后可以恕。处处存具爱人如己之心,自是无疾。争斗一开,则不惟不利己,且不利群,群亡已败,结果正如中国谚语所说,损人不利己。张彭春还曾强调,爱人者,人恒爱之。处处为他人着想,无往而不利,且爱为永存,是故孔子曰,仁者不忧。^④ 就此看来,张彭春在1946年入驻联合国之前就具有强烈的儒家情怀,无疑可以算是他在联合国积极倡导儒家文化的前提条件。

二、儒学的国际发声与理论依据

历史事件的探究,除了需要追索事件本身的来龙去脉,难免还需要考察事件缘何如此的理论依据。哪怕当事人只是在按照自己的思考去做事,而未曾把思考提升到理论的层面上,仍是不妨由我辈学者立足史料提炼理论。借用法律人类学领域的说法,儒家文化亦如西方文化,其实都属于地方性知识,只是分别隶属于中西而已。所谓地方性知识,透过法律人类学家举出的具体事例,其意是指某种文化和它的诞生地紧密绑定,更易于被诞生地的民众所认识、理解和运用。^⑤ 各地人员彼此不理解或者不认可对方的文化,原本属于常见现象。如此看来,在《宣言》起草的

① 赵建文:《儒家自由思想:〈世界人权宣言〉与中华传统文化的汇通》,《人权》2020年第1期。

② 鞠成伟:《儒家思想对世界新人权理论的贡献》,《环球法律评论》2011年第1期。

③ 崔国良编:《张彭春论教育与戏剧艺术》,第599—600页。

④ 崔国良编:《张彭春论教育与戏剧艺术》,第51—54页。

⑤ 格尔茨:《地方知识:阐释人类学论文集》,杨德睿译,北京:商务印书馆,2014年,第193—195页。

过程中,西方国家代表推崇自己最熟悉的西方文化,完全可以获得理解。如果硬要让其他国家接受,那就是要让西方文化突破它与西方世界的地缘绑定。因西方文化并不完美,非西方国家一旦不接受,反倒会让西方文化与西方的地缘绑定越发稳固。鉴于儒家文化有其优势,让它突破与中国的地缘绑定,就成了联合国议事可供考虑的选项。张彭春倡导儒家文化,在功效产生上其实同样是想要让它脱去原本只隶属于中国的地方性知识的气质,继而能成为全球各国都可以接受的文化种类。以当时的国际局势为背景,甚至可以说,除非还能找到比儒家文化更优异者,如若不然,儒家文化哪怕并不是最佳选项,但锁定它仍能算是最不坏的选择。

需要提请注意的地方在于,张彭春历来喜欢表达自己的儒家情怀,固然可以算作他在联合国积极倡导儒家文化的重要原因,但是,具有某种知识储备并不意味着一定就要倡导相应的知识。张彭春亦有西学知识储备,他当年反倒不曾倡导西方文化知识。更重要的是,他曾强调,只有通过解决共同的问题,各方方能达致真正的相互理解。此言点明了儒家文化当年登上国际舞台是以具体问题的解决作为导向的。据学者所言,第二次世界大战结束,各国伤痕累累,但国际局势依然动荡不安。如何避免战争再起,怎么化解战争给全人类带来的心灵创伤,反对种族歧视和灭绝,废除奴隶制,抗议使用酷刑,保护妇女和儿童,平等对待少数民族,是当时联合国各种会议一直都在关注的议题。^① 儒家文化举仁言爱,不尚争斗,张彭春借来发声可谓适得其时,更能算是对症下药。既然儒家文化登上国际舞台不仅牵连着中西,还牵连着中国古代文化跨越历史时空和国别壁垒的远距离辐射,那么接下来便有必要追索背后挺立着怎样的历史观。原因很简单,背后如果没有一定的历史观作为兜底支撑,那么儒家文化登上国际舞台恐怕就会显得比较牵强。

孔子曾说自己信而好古,述而不作(《论语·述而》)。孟子道性善,言必称尧舜(《孟子·滕文公上》)。朱熹更是强调,尧舜禹以天下之大圣,行天下之大事,而其授受之际,叮咛告诫,不过如此。天下之理,岂有以加于此哉?(《中庸章句序》)不难看出,儒家历来善于居今追古。难道古人早已为后世一代代的人敲定了今事今办的义理章程?若果真如此,古人岂不成了先知。如果说孔孟和朱熹在古言古还情有可原,那么到了中西交接时期,各界眼界大开,似是意味着不必再追古,但事情恰巧相反。不妨以清末以来学人的论断为例稍加说明。一如叶德辉曾言,考之六经,从未闻弃旧如遗,悍然以开新为务者(《翼教丛编·卷四·读西学书法书后》)。二如朱一新曾指出,五经四子之书,日用所共,如水火菽粟之不可缺。无论今文古文,皆以大中至正为归。古今只此义理,何所庸其新奇,闻日新其德,未闻日新其义理(《佩弦斋文存·卷上·复长孺第四书》)。清末以来的学人仍旧认为诸事义理尽在古人所言,难道只是因为他们太过保守而不够激进?既然要返古,那就需要考虑是否会促使儒家文化层层回卷?张彭春推动中国古代的儒家文化登上国际舞台,能否算是为返古回卷论做了注脚?

西方的古典自然法学持具类似主张,尤其是卢梭,最喜欢言表人类社会的美好形态早存于古代,断定那时人人皆善,是后来的种种制度使人变坏了。^② 启蒙思想家伏尔泰曾做批判,人类在古代用四肢走路若已然美好,那还有什么必要用双腿直立行走。^③ 需要引起注意的是,卢梭却从来不曾被视为保守人物,反倒通常被视为激进的代表。^④ 以此为据,仅凭返古,其实并不足以证

① 亨特:《人权的发明:一部历史》,沈占春译,北京:商务印书馆,2011年,第152—158页。

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,北京:商务印书馆,1962年,第99—100页。

③ 罗素:《西方哲学史》(下卷),马元德译,北京:商务印书馆,2017年,第250页。

④ 南原繁《政治理论史》,东京大学出版会,1962年,240—244页。

成持论者是否保守。正如卢梭,返古的意义毕竟在于转身回眸,即寻找破解眼前问题的策略,直至促成社会发展,就此显示出返古恰是激进的代名词。以梅因为代表的历史法学曾揭示出,历史若指经验性的时间由前到后的分秒递进和推衍,那么卢梭言表的古代并不见于历史。^① 由此透视出卢梭自然法具有极强的先验性乃至超验性。中国儒家眼中的历史反倒真真切切是指时间的前后推衍。既然已经把目光聚焦于经验世界,那就不宜再在先验或者超验的层面上推断古人尽是先知。

第二次世界大战结束以后,肇因于具体问题的解决,儒家文化和西方文化在国际舞台上并立共存,其背后显然隐含着相互砥砺,而且在联合国发声的各国代表越多,越会引发不同文化相互砥砺。正是在百花争奇斗艳的舞台上,儒家文化显示出了优势。清末以来的学人无不置身在中西交接的时代走势中,难免会借着各种问题针对中西文化展开比较,以此确认儒家文化最优,并不能算是意外。一旦以具体问题的解决为视角审视古往今来的儒家文化返古论,恐怕就需要确认古人的智慧屡经检验仍显有效,足可以被冠以典范之称。^② 推动中国古代文化走出国门的潜在寓意,无非只是让其破解问题的有效性再度接受检验。

说到底,终是自古以来各种问题尽显,儒家提供的解决策略总能在有效性上胜于其他文化,方才让儒家文化获得了跨越历史时空和国别壁垒的生命力。儒家恰恰善于借古言事,最终便促使古人智慧尽在儒家,而儒家文化尽在眼前。通览儒家文化被写入《宣言》第一条的前后经过,不妨把背后的历史观简称为具体问题导向论和解题策略择优论。借用儒家文化应对世界人权交涉,绝非古代儒家能想象到的。人权一旦跟儒家文化合璧,势必就会表明后者自古以来的理论版图获得了崭新的拓展,于是便为儒家文化登上国际舞台奠定了坚实的理论根基。有此前提,接下来就要开始揭示和阐发文化相容人权观的具体指涉。

三、文化相容人权观的主旨内容

回溯当年的《宣言》起草,西方国家代表曾主张,应明确强调人类共有的本性。张彭春则认为,应让每种文化都能提供自己对人权的理解。^③ 深究其里,前者倡导的无非是在面向全人类的层面上针对人作为人的基本品性提取公因式,化繁为简,谋求通约;后者则是在伸张各国自有其文化,挺立你我原有的特色,因而全球范围内关于人权的理解恐怕并不存在唯一正解,有必要让各国皆能自主发声,方可促使任何国家的文化都不会被遗漏,以此让各国在国际舞台上均能受到尊重。如果说前者致力于让各国文化在人的本性上获得凝聚,目光瞄向光源的始发点,那么后者倡导的则是各国文化百花齐放,目光瞄向各条光线的原有平行状态,无需刻意关注它们是否具有共同的始发点。关键问题是,全球人类难道果真具有共同的本性?如何确保各国代表的理解不会受到各自国家文化的影响?鉴于《宣言》第一条出现了兄弟(brother)一词,不妨以此为例稍加说明。

首先来看中国文化,儒家子夏曾言,四海之内皆兄弟(《论语·颜渊》)。孟子则倡导,老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼(《孟子·梁惠王上》)。按照同样的逻辑亦可推导出,兄吾兄以

① 梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1959年,第57—58页。

② 伊涛:《阳明心学的司法叙事与民间阅读的意涵》,《深圳社会科学》2022年第6期。

③ 葛兰顿:《美丽新世界:〈世界人权宣言〉诞生记》,第134页。

及人之兄，弟吾弟以及人之弟。更显宏观的儒家表述在于，人不独亲其亲，不独子其子（《礼记·礼运》）。由宏观转至具体，人不独兄其兄，不独弟其弟，显然在理。考究语义，兄弟一词，原本是指家庭内部具有血缘关系的同辈长幼。正如北齐颜之推所言，兄弟者，分形连气之人。（《颜氏家训·兄弟》）四海抑或天下何其浩渺，人们全无可能到处都有亲兄弟，但可以彼此把对方视作兄弟，促使家庭内部的伦理称谓四散至家庭外部。

再来看西方文化，据《圣经》记述，举凡同母男性、志同道合的朋友乃至一切信徒，皆可相互称兄道弟（《马太福音》5:47、13:55 和 28:10）。兄弟一词有时还是对邻舍和任何男性的通称（《路加福音》10:29）。同种族的人民，仍可互称兄弟（《使徒行传》3:17）。中西差异在于中国人搭接着伦理，而西方人则要借用信仰中的上帝，即人人都是上帝之子，互称兄弟便属于信仰层面的理所应当。一旦脱离宗教，就无法成立。

显而易见，中西文化尽管都认可人与人应当亲如兄弟，但背后存在不同的叙事机理。表面上的类似固然可以拉近各国的距离，但不能就此忽略内里差异，因而在全球人类是否具有共同本性的问题上只宜抱持最大程度的开放态度，万万不能确立唯一正解并加以推行。张彭春在参与《宣言》起草时曾指出，西方各国代表如果执意强推标准化和单一化的生活方式，恐怕只能通过武力和牺牲真理才能实现世界和平，但以此实现的和平注定长久不了。我方倡导的则是一种真诚包容同胞不同意见和信仰的精神。^①就此看来，西方人理解的人类共有的本性难免只是以西方文化作为透视眼镜。依循张彭春所言，西方文化有其弊端，不能容忍或者难以接受非西方文化即是具体表现。西方各国代表如果只挺立西方信仰，硬要推行阿奎那自然法，明显会背离孟德斯鸠自然法和萨维尼历史法学，非但不利于世界和平，反倒还有可能会跟《宣言》的制定目的背道而驰。唯有像中国儒家主张的那样，举仁言爱和以善养人，方能为全人类创造福祉。更重要的是，西方信仰搭接着上帝的承诺，爱与被爱、求得永生与赐予千代慈爱的背后悄然隐含着一份契约，说明西方人的温情诉求一则尽在人与上帝之间探寻，二则还会受到契约意识的驱动。如是之故，凡俗世界的人与人完全可以只局限于彼此自顾，迥异于中国人的温情诉求尽在人与人之间探寻。由人际交往到国与国交往，恐怕亦复如是。

张彭春还曾不止一次强调，中国儒家倡导和而不同，己所不欲，勿施于人（恕道）。西方国家同样应持宽和态度，怎可缺少道德约束，眼下最需要的就是重视人际伦理思考。^②毫无疑问，在张彭春看来，中国的儒家文化更具有包容性。所谓和而不同，即是以开放和博大的胸怀容纳异己，不能因为你我不同就要彼此排斥，反而需要谋求和谐，正是在和谐中达致彼此对对方的理解。所谓恕道，意指我不能把我自己不愿接受的事物推置给你，即己所不欲与勿施于人之间隐含着推己及人，而推己及人就是以心揆心，以我的接受能力思索你能否接受我的单方面意见输出。张彭春在1918年还曾并提连称忠恕。忠道者，己欲立而立人，己欲达而达人（《论语·雍也》）。其意是指你我彼此成就，或者说在成就你的同时亦可成就我，以最大的力度点明了我的心里不能只装着自己，你我共存属于我的必然面向。由恕道到忠道，即是在你我互不侵扰的前提下还能彼此成就，无疑可以算是让仁爱在你我之间通达完畅。

张彭春在《宣言》起草时倡导忠恕与和而不同，其实并非仅仅是要发扬儒家文化。如果只让

① 葛兰顿：《美丽新世界：〈世界人权宣言〉诞生记》，第168页。

② 化国宇：《人权普遍性的仁学基础：从〈世界人权宣言〉第一条出发》，《西南政法大学学报》2019年第2期。

儒家文化在国际事务中存在,那么塑造出的恐怕同样是霸权,故此提倡儒家文化的意义便只是让它担任调停的角色,以此促成包括它在内的各国文化共存,确保你我和谐而不至于出现硬碰硬的对垒景象。毋庸讳言,孟德斯鸠自然法和萨维尼历史法学在西方世界流传,未必不会被上帝信仰疏离,反倒更容易跟中国的儒家文化达致契合。甚至可以说,唯有受到儒家文化的拱卫,二者的主张方能通达。既然儒家文化已被写入《宣言》第一条,那么其潜在寓意便是认可了有必要借用中国文化去糅合各国文化,因而第一条实际上就属于承载各国文化共存的框架。如此便是文化相容人权观的主旨内容。因它在历史来源上直接立足于《宣言》第一条,所以它便随着第一条一并具有深厚的儒学底蕴。

如果任凭西方推行普遍主义人权观,实际上无法论定人权具有足够的文化寓意。因为非西方国家若要接受西方普世价值,难免会贬损自己原有的文化,促使西方普世价值在全球缔造出唯一和统一的人权观念。既然要贬损原有文化,接受西方文化,那就无法避免对垒,于此透视出普遍主义人权观极易对各国原有文化产生摧毁效应,哪里还敢再言说人权与文化的高度合一。最终获胜的即使是西方文化,关键问题在于,非西方国家一旦不认可,就连人权的基本概念都会去之不存,还谈何西方文化。如是之故,普遍主义人权观到底能否在非西方国家落实只可存疑。^①唯有高度挺立人权属于文化层面的概念,方能确保它在全球各国不同的文化环境中皆能落实,而且还能确保各国皆可产生自己的人权观念。至于国际层面的共识,则可以借用概念常识予以确认。需要指出的是,文化相容人权观的意义发显,至此还只是体现出了各国文化在平行或者并立的层面上具有同等话语权。紧按张彭春的儒学知识储备,再配以义理解读,其实还可以对其内容做出拓展,即可看到它具有立体结构。

四、文化相容人权观的内容拓展

《论语·八佾》载,孔子曾强调,君子无所争!如果一定要争,不妨像是比箭。揖让而升,下而饮,其争也君子。^②昭昭此论,点明了儒家崇尚人际和谐,以无争为求。人际交往如果避免不了争斗,那就作揖入场,比完了再作揖,还要喝酒共饮,确保不会失和。深究其里,即是强调,君子哪怕要争,都要遵循礼仪,而不可全然失态。遵循何礼?至少要相互作揖,意义就在于彼此表达尊重。潜台词便是,争斗只涉及技艺或者能力,不宜涉及尊严,输赢属于规则范围内的事,断不可胡乱出击,更不可乘人之危,否则就会胜之不武。尤其是获胜方,怎能赢了争斗却失了尊严。如何才能兼顾?免不了要向落败方保持尊重,作揖便是具体表现。正如俗语所言,穷寇莫追。此言更是指向不宜让落败方输了争斗却还要继续遭受无情的打击,即不宜赶尽杀绝,否则就不够光彩,怎能不算是最后还要给落败方存留爱意,可谓施以仁义,手下留情。

① 西方马克思主义法兰克福学派的哈贝马斯同样曾指出,人权既是法律范畴,还是道德范畴,见哈贝马斯:《后民族结构》,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2002年,第138页。如果各国都能在文化和社会的层面上以相同的方式确立人权,那就会让它抵消作为知识而存在的道德脆弱性。但是,人权本身在各国俨然具有文化间性。它跟各国文化互动,既不敢保证它会摆脱道德脆弱性,亦不敢保证各国文化渐显脆弱。见章国锋:《哈贝马斯访谈录》,《外国文学评论》2000年第1期。

② 史上有些注疏认为君子必争,不争反倒非君子,而争的意义在于切磋技艺。尤其在农耕时代,打猎射箭属于常见的谋生手段。通过切磋,提高技艺,合情合理。见李泽厚:《论语今读》,北京:三联书店,2004年,第84页。

据记载,有人曾问,以德报怨,何如?孔子答,何以报德?以直报怨,以德报德(《论语·宪问》)。朱熹注曰,于其所怨者,爱憎取舍,一以至公而无私,所谓直。于其所德者,则必以德报之,不可忘。^①申言之,以德报德,彼此授以恩惠,原应相互感念,无可置喙。若要以德报怨,那就让做恶者无法受到应有的惩罚,说不准还会激发其人得寸进尺。^②因此,实有必要以直报怨,甚至可以让惩与恶等值,但要通过合理合法的方式,不宜蛮干。若想求得公正裁断,完全可以提交至公共机关。尤显紧要的是,按照不争的逻辑,我应确保不向你主动发起攻击。如果你非要主动攻击我,而我其实未必需要立即还击,不妨先自省,同时还要探寻你究竟因何发起攻击。若我该受惩罚,自不必拒绝。唯有你发起攻击确系无故挑衅,方有必要商榷是否还击。如果你的挑衅无伤大雅,实际上仍然可以避让。正如张载所言,大其心则能体天下之物(《正蒙·大心》)。我以无所不包的心胸避让,无异于给你提供自省的机会,更能为你主动改正错误提供空间。不容分说,儒家勉力讲求有理有据,全然不主张得理不饶人,足见柔性绵绵。唯有你无故发起攻击,而且一错再错,不知改悔,我才有必要高举确切和充足的正当理由予以还击。另外,孟子确曾主张“以善养人”(《孟子·离娄下》)。所谓以善征服全世界,征服的寓意其实在于遍洒和感召,即让仁善和爱意在全世界通行,以便于引起大家的共同认可和发自内心的接受。

搭接着以上儒学义理来看,无论是人际交往,还是国与国交往,各方都握有权利并不等同于彼此必须相争。各种问题的解决,完全可以交由会谈协商,最终达致相互理解乃至和睦。如果避免不了强势争权,那就依循规则,还要兼顾输赢和彼此的尊严。以此审视文化相容人权观,不同文化地域的人唯有相互尊重,方可避免产生分别依据各自文化信仰的争斗。即使避免不了,争权依然不是化解矛盾的最佳方式,而权利比较适合被安放在备胎位置。不到万不得已,不宜将其高举。如此说来,就连矛盾的化解都可以交由不以争权为基调的协商,自然更会昭示出各种文化原本就应该和谐共存。儒家文化一旦成为各国交往要借用的文化资源,那么国际交往的要义首先便是以和为贵,其次则是依据规则化解纷争,彼此保持尊重。

再度聚焦《宣言》第一条,所有人在尊严和权利上一律平等,而不论身在哪国。所谓平等,无非是指你我皆能获得同样的对待,不宜区分孰高孰低。亦如俗语所说,一视同仁。借用儒学义理来审视,平等的前提无疑在于各方共存。如若不然,还如何考评各方是否平等。就此看来,儒家文化非但不与平等相悖,反而还会为平等创造出具体的言说环境,让它受到各方共存的环境,同时还能进入平等的内部,以各方共存和彼此尊重的相处范式支撑起互不贬视的交往秩序状态,即可在尊严上保持平等。不起干戈,就是最起码的和平共存。

所谓权利平等,则是指你我各有权利构成了不宜相互贬视的理由。如果你有我无或者反之,难免会发生贬视。既然你我同有,那就没理由不平等相待。权利的人人握有,着实属于你我平等的基本条件,而人人握有便是在权利的层面上共存,恰恰并不妨碍彼此在其他方面原本不同,譬如你女我男。毫无疑问,只要确立起权利平等,就能实现你我携带着不同前去谋求一视同仁,表

① 朱熹集注,郭万金编校:《论语集注》,北京:商务印书馆,2015年,第235页。

② 孔子还曾指出,以德报德,民有所劝;以怨报怨,民有所惩。(《礼记·表記》)惩罚之意,表露无疑。以怨报怨在前,以直报怨在后,强调的正是做几分恶就要受几分惩罚的等值属性,直即等值。孔子又言,以德报怨,宽身之仁;以怨报德,刑戮之民。(《礼记·表記》)传统注疏,以德报怨,以怨报德,都不符合礼制。宽身之仁,应读作宽身之民,见郑玄注,孔颖达正义,吕友仁整理:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,2008年,第2057页。以宽厚姿态容忍他人做恶,无异于放纵恶行。以怨报德,则是戕害(杀戮)良善,恰如元代文学家高明的《琵琶记》所言:“我本将心向明月,奈何明月照沟渠。”

明权利平等能把儒家强调的和而不同囊括在自身。由人到国家,哪怕你方我方文化不同,国际交往一旦借用儒家文化,所要塑造的又何尝不是彼此尊重,通过秉持权利的方式恪守最基本的和平共存。简言之,儒家文化既可以身在权利和尊严平等的外部,还可以进入它们的内部,支撑起对它们的维护和品质提升。文化相容人权观就此便会受到儒家文化一内一外的双重加持,继而富有层次感,越发显现出了深厚的儒学底蕴。

若是再以儒家的忠恕之道予以审视,我不愿被别人侵权,构成了我不能把侵权行为推置给你的理由,意指我需要把有可能给你造成侵权的意见表达封锁在自己的内心,断不可直接诉诸口头言说或者肢体动作。如此看来,你我各有权利,即是认可彼此之间存在一条权利界线。你我不妨在各自的内心予以把握,意味着恕道足可以使人避免相互侵权。忠道开显还会让人积极担负起彼此成就的责任。恕在直接克己,间接利人,忠则直接利人。^① 由人到文化,各国不仅不宜通过人为而起干戈,不同文化地域的人反倒还需要相互认可对方的价值观念,最好还能彼此尊重和成就,谋求产生纵深交融。由人到国家,一则同样有必要考量我不愿接受某种事物而你是否持有类似的态度,以便于遇事时自我提醒,可以免于引起纷争后再拿权利说事,二则各方还可以借由忠道在交往中互赢。

总而言之,儒家文化进入《宣言》第一条,促使人权越发属于文化层面的概念,在特定的历史背景下有其理论依据。紧按史料,得益于当年张彭春的智识贡献,完全可以立足于第一条抽绎出文化相容人权观,故此二者具有共同的历史来源和儒学底蕴。若分开来说,第一条存立的意义就在于,借用儒家文化打造出全球各国文化共存的承载框架,还要为各国交往秩序的塑造提供更显开明的基本遵循。文化相容人权观存立的意义则在于,借用儒家文化安顿包括它自己在内的全球各种文化平等共存,直至促使全世界范围内越发流行的权利话语跟各种文化保持契合。无论是前者,还是后者,都显示出儒家文化登上国际舞台发声的意义甚大。以史为鉴,继往开来,甚至可以说,国际交往越是风波不停,就越能凸显出儒家文化可堪大用。

回顾当年的中西文化在联合国交汇,尽管儒家文化来自中国古代,但它并没有失去应对后世国际事务的能力,反倒表现出了越被适用越是常新的态势,凸显着它并非只能充当地方性知识,而它自身亦曾获益。无论是有意返古,还是无意识悄然返古,意义无非在于寻找解决眼前问题的上好策略。恰恰就在同时,人权等眼前事物还会被植入儒家文化的原有版图,终会促使儒家文化返本开新。本即根,而根在古。版图扩展论一经浮现,便会对返古回卷论产生否定寓意,最能彰显出儒家文化尚和言爱,以至于自身都能接纳古代并不存在的事物,终致有容乃大。

(责任编辑:张 涛)

^① 伊涛:《权利理论在中国的早期书写与儒学意蕴》,《原道》2022年第1辑。

- 专题研究 ·
· 生活儒学专题 ·

生活现象学

——生活儒学的现象学之维

黄玉顺

摘要:生活儒学当然是儒学,却与现象学之间存在着深刻的内在关联,可谓“生活现象学”,即现象学的一种中国儒学形态。“生活”作为“事情本身”的“现象”,乃是“前存在者”的“存在”观念,即“生活即是存在,生活之外别无存在”。但此“存在”或“生活”并非海德格尔的“存在”与“生存”概念,而是蕴涵于汉语“生”“活”“存”“在”之中的原初观念,即是中国先民的生活感悟。不仅如此,这种“生活”或“存在”观念与儒家的“仁爱”或“爱”的观念之间是“无分别”的,即是前概念、前分析的“浑沌”观念。因此,生活现象学作为“仁学”,乃是“仁爱现象学”。正因为如此,生活现象学毕竟是儒学。

关键词: 儒学; 生活儒学; 现象学; 生活现象学

作者简介: 黄玉顺,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

现象学(phenomenology)产生于德国哲学,而发展为世界范围的“现象学运动”,^①其中包括中国哲学界的现象学。自2004年以来,笔者建构了一个思想系统,命名为“生活儒学”(Life Confucianism),^②意在表明它是一种“儒学”,即“面向现代生活的儒学”。^③但不仅如此,事实上,生活儒学与现象学之间存在着深刻的关系。因此,美国哲学家安靖如(Stephen C. Angle)曾经称之为“双重承诺”(dual commitment),即同时既承接儒学传统,又承接现象学传统,因而是“无根的”(rootless);^④但他后来改变了看法,承认生活儒学毕竟是儒学,因而是“有根的”(rooted)。^⑤尽管如此,生活儒学与现象学之间的内在关联却是不可否认的事实;在这个意义上,生活儒学也可以称为“生活现象学”(Life Phenomenology)。本文旨在说明:生活现象学乃是现象学的一种中国儒学形态。

所谓“生活现象学”,顾名思义,就是这样一种现象学,它将“生活”(Life)视为作为“事情本

- ① 赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,2011年。
② 黄玉顺:《关于“生活儒学”的一场讨论》,见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第1—28页;黄玉顺:《“生活儒学”导论》,见《原道》第10辑,北京:北京大学出版社,2005年,第95—112页;黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》,成都:四川大学出版社,2006年。
③ 黄玉顺:《生活儒学:面向现代生活的儒学》,济南:济南出版社,2020年。
④ Stephen Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*, Cambridge: Polity Press, 2012.
⑤ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,《齐鲁学刊》2017年第4期。

身”(Die Sache selbst)的“存在”(Being)。“现象学”可以在两种意义上理解:一种是“现象学方法”(phenomenological method),这是单数的,其根本态度即“面向事情本身”(zu den Sachen selbst);而另一种则是“现象学哲学”(phenomenological philosophies),这是复数的,即由于不同现象学家对“事情本身”的理解不同,而建构起不同的哲学体系,诸如胡塞尔(Edmund Husserl)的意识现象学、舍勒(Max Scheler)的质料现象学、哈特曼(Nicolai Hartmann)的价值现象学、海德格尔(Martin Heidegger)的此在现象学、马塞尔(Gabriel Marcel)的神学现象学、萨特(Jean-Paul Sartre)的生存现象学、梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)的知觉现象学、利科(Paul Ricoeur)的解释现象学、列维纳斯(Emmanuel Levinas)的时间现象学,等等。生活儒学是将“生活”视为事情本身,所以是“生活现象学”。

这里需要特别指出,按“事情本身”的不同,实际上存在着两类现象学:一类是存在者化的现象学,例如胡塞尔的意识现象学,其“纯粹先验意识”仍然是一种存在者化的观念,即海德格尔所批评的“意识的主体性”,^①它其实并没有真正超越笛卡尔以来的传统理性主义,毋宁说只是理性主义的极端形式;另一类则是(或者说是“趋近”)前存在者(pre-being)^②观念的现象学,例如海德格尔的现象学,其“存在”就是一种(或者说是“趋近”)前存在者的观念。

作为生活现象学的生活儒学的整个思想系统,不仅包含了前存在者的“生活存在论”(Theory of Life as Being),^③而且包含了在这种本源观念上重建的存在者化的形上学(“变易本体论”^④“超越本体论”^⑤)、形下学(作为“基础伦理学”的“中国正义论”^⑥“儒家知识论”^⑦)。^⑧限于篇幅,本文紧扣“生活”这个主题,着重讨论前存在者的生活存在论的一些基本观念。

一、“生活”与“现象”

生活现象学作为一种现象学,当然首先就涉及“生活”与“现象”之间的关系。

(一)“生活”的观念

这里讨论的不是“生活”的概念(concept),而是“生活”的观念(notion)(并非柏拉图式的“idea”)。显现于意识中的一切(知情意、感性与理性)皆可谓之“观念”,却未必是“概念”。概念总是可以定义的;但是,可定义者总是一个形而下的存在者,因为定义需要给出上位概念和种差

① 海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1999年,第76页。

② 黄玉顺:《前主体性对话:对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》,《江苏行政学院学报》2014年第5期;黄玉顺:《前主体性诠释:主体性诠释的解构——评“东亚儒学”的经典诠释模式》,《哲学研究》2019年第1期;黄玉顺:《前主体性诠释:中国诠释学的奠基性观念》,《浙江社会科学》2020年第12期;黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报》2021年第2期。

③ 黄玉顺:《论“生活儒学”与“生活的儒学”》,《中州学刊》2016年第10期;黄玉顺:《亚洲和平繁荣之道——生活儒学价值共享》,《社会科学家》2017年第1期。

④ 黄玉顺:《形而上学的黎明——生活儒学视域中的“变易本体论”建构》,《湖北大学学报》2015年第4期。

⑤ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期;黄玉顺:《本体与超越——生活儒学的本体论问题》,《河北大学学报》2022年第2期;黄玉顺:《唯天为大——生活儒学的超越本体论》,石家庄:河北人民出版社,2022年。

⑥ 黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期;黄玉顺:《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》,《社会科学战线》2013年第8期。

⑦ 黄玉顺:《儒学与作为科学理论基础的知识论的重建》,见杨永明、郭萍主编:《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第94—101页。

⑧ 黄玉顺:《回望“生活儒学”》,《孔学堂》2018年第1期。

(即要与一个并列的存在者加以比较),然而,不仅形而上的存在者(作为大全的本体)没有上位概念和种差,而且作为前存在者的“存在”的“生活”观念根本就不是存在者的观念。

这就是说,生活儒学的“生活”乃是一个“前存在者”的观念。^①笔者经常遇到这样的提问:“生活是什么?”“什么是生活?”这种问法本身其实已经预设了“生活”是某种“什么”,即某种“东西”,亦即某种存在者;然而,生活儒学的“生活”所指的并非“什么”“东西”,即并非任何存在者,而是“前存在者”的“存在”,下文将会阐明这并不是海德格尔的“存在”概念。

笔者必须承认,生活儒学的这种“生活”观念,受到海德格尔提出的“本体论区别”(der ontologische Unterschied,或译“存在论区分”)的启发,即严格区分“存在”与“存在者”。按照这个区分,存在不是存在者;任何存在者都是由存在所给出的;然而轴心时期以来的哲学,所思的都是存在者,而遗忘了存在。不过,下文将会表明:海德格尔自己未能真正贯彻这个思想。所以,笔者提出“生活”的观念,用以表征前存在者的存在。

事实上,生活儒学的“生活”观念主要来自汉语的“生”“活”观念。汉语“生活”这个词语出现很早,例如孟子说:“民非水火不生活。”^②这个词语由“生”与“活”合成。“生”“活”都是动词,即不是存在者,而是表征存在。

1. “生”的存在论分析

汉字“生”,从“中”从“土”,本义是指草木之生,即许慎所说的“象艸木生出土上”^③(许慎解释“中,艸木初生也,象一出形,有枝茎也”^④);然而,中国早期先民却用“生”来表示包括“人”在内的“万物”之生,例如,《周易》古经的“观我生”“观其生”。^⑤这就是说,“生”的原初用法,并不区分人与草木、人与万物。这样的人与万物共生共在的生活感悟,即以“生”表征一切存在者的“生出”。^⑥

人与草木、万物“无分别”,庄子谓之“浑沌”(注意:不是“混沌”)。唯其“无分别”,老子乃谓之“无物”,^⑦即“无”,亦即还没有存在者的观念。所以,老子指出:“天下万物生于有,有生于无。”^⑧这里的“万物”指形而下的众多存在者,“有”指形而上的唯一存在者,而“无”即指前存在者的存在。“有”其实也是一种“物”,故老子说“道之为物”。^⑨作为存在者的“物”的观念,乃是“分别”的结果,即是“浑沌之死”。关于“浑沌”,庄子写道:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。^⑩

这里的“南海之帝”和“北海之帝”就是“分别”,而“浑沌”则是“无分别”;唯其无分别,故而

① 黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2768页。

③ 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第127页。

④ 许慎:《说文解字》,第15页。

⑤ 王弼注,孔颖达疏:《周易正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第36页。

⑥ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第211—213页。

⑦ 《老子》第十四章,见王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第31页。

⑧ 《老子》第四十章,见王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第110页。

⑨ 《老子》第二十一章,见王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第52页。

⑩ 王先谦:《庄子集解》,成都:成都古籍书店,1988年,第49页。

无七窍,即不具有人的主体性,亦即并非存在者;当其被凿七窍、即被赋予主体性,亦即被存在者化,结果就会导致“浑沌之死”。这与“生”不区分人与万物的观念是一致的。

不仅“生”的用法,而且“存”“在”等的用法,都是人与万物“无分别”的“浑沌”(详后),即表征前存在者的存在。后来《易传》才将“生”形而上学化,用以指称形而上的绝对存在者的存在方式,叫做“天地之大德曰生”“生生之谓易”。^①然而,就其本义及其原初用法而论,“生”并不是存在者化的观念,而是存在的观念。

2.“活”的存在论分析

汉字“活”,从“水”(“舌”是读音),本义是许慎所说的“水流声”;^②中国早期先民却用以表征一切人与生物的生活之存在的“消息”。^③一个典型的例证,见于《诗经》:“河水洋洋,北流活活。”^④此“活活”,旧注“流也”、^⑤“流貌”,^⑥皆误;当以许慎“水流声”之说为是。^⑦

唯其如此,后来才可能发展出存在者化的形而上学的“天命”观念,因为“天”之“命”也是一种“声”,从“口”从“令”,^⑧所以,“‘命’当训‘发号也’”;^⑨也才会发展出“圣”的观念,从“耳”,^⑩即以“耳”倾听天命,实即倾听生活之“生”的“消息”。^⑪然而就其本义及其原初用法而论,“活”也不是存在者化的观念,而是存在的观念,即生活之“生”的“水流声”。

此外还需指出一点:汉语“生活”这个词语,固然可译为英文“life”;然而,应注意的是,“life”既指“生活”,亦指人与生物的“生命”(vitality),这就容易使人将“生活儒学”“生活现象学”误解为某种“生命哲学”“生命现象学”。但是,不论是德国近代的“生命哲学”,还是中国现代新儒家的“生命存在”言说,其“生命”无不是存在者化的概念。然而,生活儒学及其生活现象学的“生活”并非存在者化的概念,而是一个前存在者的观念。

(二)生活的“现象”

生活儒学的“生活”,对应于现象学的“现象”(phenomenon);或者说,生活儒学以“生活”为“现象”。谈到现象学,有一个常识:现象学的“现象”并不是前现象学时代的“现象”概念。前现象学的“现象”是指的某种“本质”的“现相”(appearance),即属于传统哲学“本质与现象”的范畴,如牟宗三所谓“现象与物自身”。而现象学的“现象”背后并无“本质”;“现象”即是“本质”,或者说根本就无所谓“本质”。诚如海德格尔所引的诗人歌德(Johann Wolfgang von Goethe)的诗句:“现象背后一无所有,现象就是最好的指南。”^⑫这个观念,可以在两层意义上加以理解:

首先,在任何真正的现象学哲学的意义上,“现象”都应当是“事情本身”,即无所谓“现象与

① 黄玉顺:《从“生生何谓”到“生生何为”——论〈系辞传〉“生”的原初观念与当代转化》,《周易研究》2023年第2期。

② 许慎:《说文解字》,第229页。

③ 王弼注,孔颖达疏:《周易正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第38、67页。

④ 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第322页。

⑤ 毛亨:《毛诗故训传》,见郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第322页。

⑥ 朱熹:《诗集传》,上海:上海古籍出版社,1980年,第37页。

⑦ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第214—217页。

⑧ 许慎:《说文解字》,第32页。

⑨ 朱骏声:《说文通训定声》,北京:中华书局,1984年,第845页。

⑩ 许慎:《说文解字》,第250页。

⑪ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第256—261页。

⑫ 海德格尔:《面向思的事情》,第80页。

本质”的划分。例如胡塞尔现象学的纳粹先验意识的“意向性”(Nesis/Intentionalität)就是“现象”，同时就是意识的“本质”。因此可以说：意向性背后，一无所有。

进一步说，在海德格尔现象学的意义上，“现象”不是“存在者”，而是“存在”；或者更确切地说，“现象”就是“此在的生存”(existence of Dasein)。因此，也可以说：此在的生存背后，一无所有。

在这个意义上，我们就可以说：“生活背后，一无所有。”^①就此而论，海德格尔“追问存在的意义”，那是没有意义的，因为存在本身就是意义。同理，并不存在“生活的意义”，因为生活本身就是意义。^②笔者曾经谈道：

曾经有人问我：“生活究竟有什么意义啊？”我回答：“生活本身是没有意义的。”生活本来没有意义。当你认为生活有意义时，你就已经在生活之外设定了一个价值标准，你以此来判定生活的价值；这样一来，你就会问“我为什么生活”或者“我活着是为什么”这样的傻问题。这就意味着：你在生活之外设定了一个目标。可是，生活之外还有什么？生活之外没有东西……

当然，生活还是有意义的，但这里所说的“生活”已经不是作为存在本身的生活，而只是某种存在者的生活，也就是人这样的主体性存在者的存在。然而人本身是何以可能的？人这种主体性存在者是何以可能的？是生活生成了人、生成了人的生活、生成了生活的意义。所以，生活的意义，只不过是生活本身的本源结构的一个展开环节：我们向来“在生活”，并且总是“去生活”，所以，生活的意义是我们“去生活”的一种建构，它同样归属于生活本身。^③

这就是说，要理解生活“现象”，就必须理解“生活的本源结构”——“在生活并且去生活”：^④某人的生活的意义，是其“去生活”(going to live)的创造，即是主体自己的创造；但这个主体性的人本身却是“在生活”(being in life)的产物，而归属于前主体性、前存在者的生活。这也是《中庸》所蕴涵的一种人们尚未意识到的思想：“不诚无物”；“诚者，非自成己而已也，所以成物也”。这就是说，作为本真状态的“诚”，不是“物”，即不是存在者；却能生成主体性存在者(成己)、对象性存在者(成物)。至于所谓“诚者天之道也”，^⑤不过是前存在者的“诚”的存在者化。这就是回答“存在者何以可能”及“主体性何以可能”问题的秘密。对于作为存在的生活“现象”来说，“生活之外别无存在”意味着“生活之外别无意义”。

二、“生活”与“生存”“存在”

与生活儒学或生活现象学的“生活”关系最密切的词语，显然是“存在”与“生存”。

① 黄玉顺：《“生活儒学”导论》。

② 黄玉顺：《注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》，《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期。

③ 黄玉顺：《生活与爱——生活儒学简论》，《郑州航空工业管理学院学报》2006年第4期。

④ 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》(增补本)，第254—272页。

⑤ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1633、1632页。

(一)“生活”与“存在”

上文表明,生活儒学的“生活”即指“存在”(being)。生活儒学反复申言的一个基本命题就是:“生活即是存在,生活之外别无存在。”^①但是,在与现象学有关的汉语哲学界,“存在”这个词语使人想到海德格尔的“Sein”(being:存在)与“Existenz”(existence:生存)概念(例如,以exist为词根的existentialism就被译为“存在主义”)。有鉴于此,这里首先需要指出:生活儒学的“存在”并不等于海德格尔的“存在”概念。海德格尔区分“存在”与“生存”;“生存”专指一种特殊存在者的存在,即“此在”(Dasein)的存在,实际指“人”的存在;而生活儒学的“生活”不仅并不区分“存在”与“生存”,而且绝不以任何存在者、包括“此在”这样的特殊存在者为前提。

事实上,生活儒学的“存在”来自古代汉语的词汇。笔者曾指出:汉语“存在”本来并不是Sein或being的译语,而是汉语固有的词语,例如,《礼记》“礼犹有九焉,大飨有四焉……而后君子知仁焉”,孔颖达疏:“仁犹存也。君子见上大飨四焉,知礼乐所存在也。”^②可见汉语“存在”至迟在唐代已出现。^③

这是因为汉语以“存”与“在”互训,许慎说“在,存也”;^④我们也可以说“存,在也”。例如,《孟子》“君子以仁存心,以礼存心”赵岐注:“存,在也”;“虽存乎人者,岂无仁义之心哉”,赵岐注:“存,在也。”^⑤又如庄子说:“道恶乎往而不存,”成玄英疏:“存,在也。”^⑥

不仅如此,“在”与“生”是相通的,故存在即生活。许慎说“在”字的构成是“从土,才声”,并不确切。前引许慎解释“生”字,从“土”从“中”,“象艸木生出土上”;这里的“在”字,乃是从“土”从“才”,而“才”属于“声兼义”的情况,按《说文解字》的凡例,应当说“从土、从才,才亦声”。许慎解释:“才,艸木之初也”;“中,艸木初生也”。^⑦这与“在”字的“艸木生出土上”含义一致。这就是说,在即生,生即在。

为此,生活儒学反复强调汉语“存在论”与“本体论”的严格区分。尽管海德格尔将自己的生存论称为Fundamentalontologie(英文fundamental ontology),汉语或译为“基础存在论”,或译为“基础本体论”,但在笔者看来,汉语“存在论”不应指ontology,而应指theory of Being或Being theory。因为在汉语哲学传统中,“本体”并不是指前存在者的“存在”,而是指形而上的“存在者”;“本”是传统宇宙论的“本末”范畴,“体”是传统本体论的“体用”范畴。然而,如前所述,汉语“存在”或“生活”都不是作为一种存在者的“本体”;而是前存在者、从而为本体奠基的观念。因此,生活现象学乃是“生活存在论”,而不是“生活本体论”。

(二)“生活”与“生存”

生活儒学的“生活”既非海德格尔的“存在”概念,亦非海氏的“生存”概念。海氏明确地说,

① 黄玉顺:《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》,《四川大学学报》2005年第4期。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第1614页。

③ 黄玉顺:《生活儒学关键词语之诠释与翻译》,《现代哲学》2012年第1期。

④ 许慎:《说文解字》,第287页。

⑤ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2730、2751页。

⑥ 成玄英:《南华真经注疏》,曹础基、黄兰发点校,北京:中华书局,1998年,第33页。

⑦ 许慎:《说文解字》,第287、126、15页。

他是“把生存专用于此在,用来规定此在的存在”。但是,在他那里,“此在是一种存在者”。^①因此,笔者已经指出:

海德格尔在这个基本问题上其实是自相矛盾的:一方面,存在是先行于任何存在者的,“存在与存在的结构超出一切存在者之外,超出存在者的一切存在者状态上的可能规定性之外”,那么,存在当然也是先行于此在的,因为“此在是一种存在者”;但另一方面,探索存在却必须通过此在这种特殊存在者,即唯有“通过对某种存在者即此在特加阐释这样一条途径突入存在概念”,“我们在此在中将能赢获领会存在和可能解释存在的视野”。如果这仅仅是在区分“存在概念的普遍性”和我们“探索”“领会”“解释”存在概念的“特殊性”那还谈不上自相矛盾;但当他说“存在总是某种存在者的存在”,^②那就是十足的自相矛盾了,因为此时存在已不再是先行于任何存在者的了。^③

然而,生活儒学的“生活”,不仅不以“此在”这种特殊存在者为前提,而且不以任何存在者为前提,而是前存在者的存在,并且是一切存在者所由以出的渊源。

简言之,生活儒学的“生活”观念与海德格尔的存在观念之间具有两点基本区别:其一,“生活”涵盖了海氏的“存在”与“生存”概念;其二,这种作为存在的“生活”观念不以任何存在者为先决条件,当然也不以“此在的存在”为先决条件。

其实,汉语“生存”也至迟在唐代即已出现。仅以孔颖达《毛诗正义》为例,《渭阳》疏:“秦姬生存之时,欲使文公反国”;《楚茨》“孝孙有庆,报以介福”疏:“先祖与神,一也,本其生存谓之祖,言其精气谓之神”;《文王》“文王在上,于昭于天”疏:“生存之行,终始悉录之”;《绵》“古公亶父”疏:“不称王而称公者,此本其生时之事,故言生存之称也”;《清庙》“对越在天”疏:“正谓顺其素先之行,如其生存之时焉”;《那》疏:“终篇皆论汤之生存所行之事”;《殷武》疏:“皆是高宗生存所行”。^④这些“生存”当然都是说的人的存在,但毕竟是汉语固有“存在”一词的明证。

不仅如此,如前所论,汉语“存”字也确实具有前存在者的存在论意义,而不仅仅指人的存在。例如《易传》既讲“生生”,^⑤亦讲“存存”:“成性存存,道义之门。”孔颖达疏:“此明易道既在天地之中,能成其万物之性,使物生不失其性,存其万物之存,使物得其存成也……既能‘成性存存’,则物之开通,物之得宜,从此易而来,故云‘道义之门’。”^⑥这就是说,万物即一切存在者皆由“存存”而来。因此,《尔雅》也说:“存存,在也。”邢昺疏:“谓存在也”;即引《易传》“成性存存”。^⑦这样的“存存”“生生”,既然能使万物存在,即生成一切存在者,那显然就是“前存在者”意义上的“存在”之谓了。

① 海德格尔:《存在与时间》(修订译本),陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年,第49、14页。

② 海德格尔:《存在与时间》(修订译本),第14、44、46、46、11页。

③ 黄玉顺:《生活儒学关键词语之诠释与翻译》。

④ 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第374、468、503、509、583、620、627页。

⑤ 黄玉顺:《从“生生何谓”到“生生何为”——论〈系辞传〉“生”的原初观念与当代转化》。

⑥ 王弼注,孔颖达疏:《周易正义》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第79页。

⑦ 郭璞注,邢昺疏:《尔雅注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2589页。

三、“生活”与“儒学”“仁爱”

行文至此,一个问题显现出来:生活儒学的上述“生活”观念,何以见得就是“儒学”的观念?经常有人表示这样的疑惑。为此,我们可以继续追究汉语“存在”“生存”之“存”的意义。

许慎解释:“存,恤问也。从子,才声。”上文说过,按照《说文解字》的凡例,应当说“从子、从才,才亦声”,即这里的“才”也属于“声兼义”的情况。“存”与“在”一样,其中的“才”是象形字,即“艸木之初也”;而“子”也是“象形”,^①即初生婴儿的形象,亦即“人之初也”。显然,“存”表征着人之生与草木之生的“无分别”,即是前存在者的本真存在。

不仅如此,笔者曾分析道:

按许慎的意思,就是说:“存”是一种“问”。那是怎样的一种问呢?是“恤问”,后来又叫“存问”。那么,“恤问”又是什么意思呢?许慎解释:“恤,忧也。”“恤”表示担忧,“恤问”就是担忧地问。举个例子来说,假如你的亲爱者生病住院了,你就会去“问”他或她,而且是担忧地问。这样的事情,今天叫作“慰问”,古人叫作“恤问”、“存问”。这就是“存”的原始含义。那么,你为什么问?为什么会担忧?这个问题太简单了:因为你爱他(她)呀!你爱着,关心着,关切着。假如没有爱,你恐怕就会“不闻不问”。所以,“存”的意思是担忧地问,充满着爱意地问。“存”字的这个语义,在现代汉语当中保留下来了,那就是我们常说的:“温存”。何谓温存?就是一种生活情感,那就是爱的情感嘛。所谓“恤问”、“存问”,就是温存地问,关切地问,带着爱意地问。这就是“存”字的一种最古老的意义。话说到这里,我们就明白了:“存”出于爱,乃是情感的事情。你为什么温存地问、担忧地问?你为什么那么温存?很简单,你关心嘛,你爱着嘛。^②

这就是说,汉语“存”兼具“存在”与“爱”的意义。这与汉语“情”的原初用法一致,即兼具“情感”与“情实”(生活的实情)的意义。^③这样的“爱→忧→恤”情感,与孟子所讲的“不忍”与“恻隐”情感也是一致的,乃是仁爱的情感。前引孔颖达疏“仁犹存也”,同样意味深长:“仁”当然是作为情感的“仁爱”;然而,同时也是作为生活的“存在”。

这就意味着:在儒家思想的前存在者的本源层级中,“仁爱”的情感观念和“生活”的存在观念之间是“无分别”的。所以,与笛卡尔“我思故我在”相对,笔者曾提出:“爱,所以在。”^④实际上,这里的“所以”都是多余的,应当是:爱即在,在即爱。在这个问题上,孟子有一句话值得仔细玩味:“舜明于庶物,察于人伦;由仁义行,非行仁义也。”^⑤如果是“行仁义”,那就是舜这个主体在行仁义,即是主体先行;那么,显而易见,与之相反的“由仁义行”则是前主体性的命题,表明“仁义”尤其是“仁”的情感乃是前存在者的存在。

在这个问题上,曾有读者感到疑惑:对于生活儒学来说,大本大源究竟是“生活”,还是“仁

① 许慎:《说文解字》,第310、126、309页。

② 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第48页。

③ 黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。

④ 黄玉顺:《爱,所以在——儒学与笛卡尔哲学的比较》,见黄玉顺:《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年,第201—216页。

⑤ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2727页。

爱”？这种疑问本身的观念背景，乃是存在者化的“分别相”。但是，生活现象学的“生活”观念和“爱”观念，都是前存在者的观念，因而都是前概念、前分析的“浑沌”观念。这样的观念，不仅不可定义，而且不可在对象性的话语中进行言说，而只能诉诸非对象性的“诗性”的言说方式。^①

简言之，这种话语的言说“对象”乃是“无分别”的，其实乃是“非对象性”的。人类的观念之中，有两类“无分别”的观念：一类是关于形而上的存在者的观念，无物在它之上（上位概念）之外（种差），如传统哲学中的“本体”观念；另一类则是关于前存在者的存在的观念，这里根本无物存在，如这里所讨论的“生活”与“仁爱”的观念。

后者与《庄子》的思想是一致的：“物有际者，所谓物际者也。”^②意思是说：物作为存在者，相互之间是有边际的，叫作“物际”，以此来“分别”存在者；而前存在者的存在，则是“无”，即“无物”，所以“无际”，即“物物者与物无际”。^③这就是“道”。“道”虽然也可以称之为“物”，如《老子》说“道之为物，惟恍惟惚”，^④但“道”毕竟“惟恍惟惚”而“不物，故能物物”，^⑤即“物物者非物”，这就是“物物而不物于物”。^⑥用《老子》的话来讲，这就是“复归于无物”，^⑦因为“天下万物生于有，有生于无”，^⑧这里的“万物”即众多的形下存在者，“有”即唯一的形上存在者，而“无”即存在。对应于生活现象学，“生活”与“仁爱”都是“无际”而“无物”之“无”，实即前存在者的本真情境：既是本真之“在”，亦是本真之“爱”。

由此可见，儒学既是关乎“情实”的“生活儒学”，也是关乎“情感”的“仁学”。当然，宋明理学家都知道儒学是仁学。程颢《识仁篇》说：“仁者浑然与物同体，义、礼、知、信皆仁也。”^⑨但是，他们似乎没有明确提出“仁学”这个概念；不仅如此，他们所谓“仁”终究是一个存在者化的概念。后来谭嗣同著《仁学》，明确指出：“仁为天地万物之源”；“仁，一而已；凡对待之词，皆当破之”；“以‘无人相，无我相’故也”。^⑩以仁为“源”，因而“无人相，无我相”，故无“对待”，即“无分别”，这样的表述很好；但是，以仁为“一”，则有存在者化之嫌。

总之，在前存在者的观念层级的“生活”与“仁爱”之间“无分别”的“浑沌”意义上，生活儒学的“生活现象学”亦可叫作“仁爱现象学”（Benevolent Phenomenology）。

（责任编辑：王丰年）

① 黄玉顺：《生活儒学的话语理论——兼论中国哲学话语体系建构问题》，《周易研究》2021年第5期。

② 王先谦：《庄子集解》，第30页。

③ 王先谦：《庄子集解》，第30页。

④ 《老子》第二十一章，见王弼著、楼宇烈校释：《王弼集校释》，第52页。

⑤ 王先谦：《庄子集解》，第63页。

⑥ 王先谦：《庄子集解》，第13页。

⑦ 《老子》第十四章，见王弼著、楼宇烈校释：《王弼集校释》，第31页。

⑧ 《老子》第四十章，见王弼著、楼宇烈校释：《王弼集校释》，第110页。

⑨ 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第16页。

⑩ 谭嗣同：《仁学》，见蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本）下册，北京：中华书局，1998年，第292、291页。

形而上学的突围

——以“生活儒学的超越本体论”为例

任剑涛

摘要:当代儒学研究的繁荣景象令人瞩目;但儒学的多元化呈现与儒学的方向性决断之间如何吻合起来,是一个颇富挑战性的问题。就此而言,儒学在繁荣中的困境愈益为人觉察:究竟儒学能不能从传统儒学转变为现代儒学,以及儒学能否维持其亘古不变的完备性学说结构,成为现代儒学需要给出理论答案与实践方案的根本难题。现代新儒学似乎给出了一个分裂性的方案:从现代处境上讲,儒学表示接纳民主与科学;从比较哲学角度讲,儒学自是一个比西方哲学圆足的体系。这是一种形上与形下分别观的进路。大陆新儒学则认定,儒学是一个自足体系,根本不必在形下论题上向西方让步,反而有必要坚守古典儒学的完备立场。这是一种形上与形下做统一观的路径。黄玉顺的生活儒学及其本体论建构,尝试疏解两者的紧张:他以生活儒学体系的理论建构为基本取向,一者以变为体,打通古今儒学精神;同时以变为媒,疏浚儒学古今之变的通道;进而以超越论的阐释,确立儒学的现代重建路径。这是一种力图适应现代的本体重建,是儒学形而上学突围的标志。但在反形而上学的氛围中,如何证明其路径的畅通性,还是一个难题。

关键词: 总体困局; 生活儒学; 形而上学; 超越论; 黄玉顺

作者简介: 任剑涛,清华大学社会科学学院政治学系(北京 100084)

黄玉顺的儒学研究值得玩味,他行走在不同于港台新儒家与大陆新儒家的儒学研究径路上。此前,他倡导“生活儒学”,尝试以回到生活世界的方式,让儒学回到生机勃勃的现实之中。近期,他力主超越本体的建构,并以儒学的形而上学重建,尝试一举解决儒学的现代难题,为儒学开出一片现代发展的光明天地。其不同于港台新儒家主要致力重建儒学形而上学,疏于形下建构的进路,是一种由形上建构统摄形下思考的路径;也不同于大陆新儒家重建儒家完备性学说(comprehensive doctrines)的取向,是一种区分形上与形下,以形上重建来为形下转变开辟空间的进路。这是一种在中西古今的对话中再造的儒学,其现代品格鲜明,其论说方式饶有新意,其理念值得深入辨析。

一、应对总体困局

需要首先从社会变迁与观念演进的关联性上刻画黄玉顺现代儒学言说的大背景。儒学明显区分为两个大的结构:一是晚清以前的古代儒学结构,二是晚清以来的现代儒学结构。古代儒学结构尽管也遭遇过多次王朝更迭情况下的危机;但基本上都能转危为安:周秦之变让中国早期儒学经历了第一次危机,如何回应打通社会与政治的血缘结构的崩溃危局,构造血缘与政治因素双重作用的新型统一帝国之需,成为秦汉之变的儒学核心主题。在前一方面,荀子对“隆礼重法”

的综合,算是对董仲舒的“黜抑百家,推明孔丘”国家统治哲学的预演。在后一方面,董仲舒设定了儒学完备性学说的形上与形下论说的一贯进路。在汉与唐宋之间,中经三国魏晋南北朝的分裂,儒学与道佛两家的思想争锋,终成宋明理学的新儒学体系。儒学的这两次重建,前一次是在中国古代本土性、原创性学说之间展开思想竞争的结果;后一次则是在中国本土思想与外来佛教之间展开思想争锋情况下的本土理念复归结局。两次思想的大变局,有着因应朝代更迭的因素,但主要是围绕古代思想市场展开争鸣的结果。这至少可以让人得出两个结论:一是儒学与中国古代的社会政治互动机制塑造了相互适应的关系,因此,中国社会需要儒学提供古代意识形态的支持,而儒学也在整体意义上发挥出相应的作用,两者之间的相互塑造关系,玉成了两者之间相互成就的结果;二是儒学与中国古代社会的总体互适关系,促成了一种思维方式,即讨论中国古代社会与讨论儒学问题,成为一种内嵌的关系,缺乏其中任何一个方面,就无法理解中国之为中国的理由何在。前者让人们看到中国古代社会的社会机理、国家隐秘与精神结构;后者塑造了人们一种以儒学的命运观察国家命运的思想惯性。从中国古代社会总体上证实了这两者的关联性来讲,它是完全成立的。^①

问题出在古今之变(the transformation from the ancient to modern)。从内源动力上讲,“唐宋之变”已经显示出中国社会结构的某种松动。比照西方近代早期的一些变化,内藤湖南的“唐宋变革论”对君主直接统治臣民、市场经济的繁荣、金融发展的显著、思想文化的气象等等方面的刻画,确实显示出中国古代社会不是自秦以降的铁板一块;但明清之变导致的落后文化征服先进文化以及与世界主要潮流的区隔,造成中国现代化内源动力的缺失,以至于不得不依赖于外源动力来驱动现代转变。于是,中国古代社会互适的两种动力源便日显枯竭。终于引爆中国社会的总体危机:在精神领域,中国古代哲学丧失了整合人们的心灵秩序的功能——传统宗教的民间性质、与汉化佛教的政教疏离机制,不足以与传入的高级宗教相抗衡,失去了提供必要的精神鸦片功能;传统哲学的知识形态混生性,不足以抗衡西方哲学的严整知识建构,失去了三观(世界观、人生观、价值观)自证的自足性。在制度领域,皇权体系的终结,让儒法互补的制度哲学,不足以与立宪、民主、法治的理论与实践体系相颀颀,失去了社会政治秩序供给的整体能力。在日常生活中,衣、食、住、行的传统模式从整体上发生动摇,社会各阶层的日常生活秩序出现颠覆性的重构。中国经历着一场天翻地覆的古今变局:“传统”的面目日渐模糊,“现代”的轮廓开始展现。

在晚清、民国早期阶段的中国社会总体危机,首先推动的是一场经久不息的自我批判与否定的思想运动。这就是“中国意识危机”的鲜明体现。对此,林毓生曾经以陈独秀、胡适与鲁迅三人展开过分析,他明确指出:“20世纪中国思想史的最显著特征之一,是对中国文化遗产坚决地全盘否定的态度的出现与持续。”^②陈独秀的“吾人之最后觉悟乃伦理的觉悟”、胡适的“全盘西化”与“充分世界化”、鲁迅在传统典籍中看到的“吃人”二字,证实了林毓生的断定不虚。这是面对中国传统崩溃局面的一种决然作别传统、拥抱现代的选择。与此不同的是,对传统怀抱亲和态度的人群、尤其是现代新儒家群体,既拒斥晚清以来的顽固派立场,又力避他们认定的“西

① 金观涛曾经以“超稳定系统”来看待中国古代社会与传统思想的互适机制。尽管这一看法有无视中国古代社会内在变化之嫌,但在总体上把握住了中国古代社会结构稳定性的突出特点。金观涛、刘青峰:《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》,长沙:湖南人民出版社,1984年,第10—16页。

② 林毓生:《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,苏国勋等译,贵阳:贵州人民出版社,1988年,第2页。

化派”主张,选择了一条回到传统真精神,以推动中国现代化转变的进路。这是一条力求打通传统通向现代的道路的路数。

上述应对中国传统总体危机的思路,差异性显而易见,但共同性不应忽视。明显可观的差异性在于,一是疏远传统,亲和西方;一是亲和传统,拒斥西化。其共同性在于,他们都遵循一条从形而下学向形而上学伸展的思路来应对危机,尤其是中国的意识危机。^①这是中西古今复杂交汇之际的一次重大改变:至今仍然不乏倡导者的中体西用论,便是中国古今之变的早期阶段,在形而下学方面开始动摇,但却自信可以捍卫传统的形而上学的一大思想表现;而认定中国传统的形而上学与形而下学都需要重构的前述两派,都是在认同中国必然经历一场古今之变的前提下,对传统的现代命运进行的重新谋划。相比而言,前者的关注焦点在现代,后者的关注重心在传统。因此,站在传统与现代的交汇点上思考,后者处理的问题,可能更能驱使人们从中国传统的总体危机处境去面对和处理问题。

在传统与现代的边际上对中国传统总体危机予以理论应对,相对于激进主义的革命性主张与自由主义的制度重建而言,最为成功的反倒是被视为保守主义的现代新儒家。这样的结果,与他们相比于其他思想流派的着眼点不同有关:一者,现代的“西化派”或“充分世界化”派,站在拥抱现代的立场面对传统危机,因此,并不高度关注传统与现代的对接问题。二者,与革命派旨在推翻帝制、建立“共和”的政治宗旨有关,他们并不特别关注传统与现代的思想接续或对峙问题。倒是现代新儒家,^②一方面对传统的现代命运极端关注,对传统的花果飘零、与现代的灵根自植的关联性论述,以及对传统的现代生机的强调,成功促使人们在传统与现代的关系上思考中国传统总体危机的出路问题;另一方面,他们确立了思考传统与现代问题的基本进路,即以形而下学透入形而上学的进路,以期实现儒学形而上学的现代重建,成就中国现代的最富体系性和创新性的儒学成就。“在四顾苍茫,一无凭借的心境情调之下,抚今追昔,从根本上反复用心”,^③成为他们重视形而上学重建的最大驱动力。现代新儒家第一代中,熊十力的“一心开二门”就是由心本体统摄现象界与本体界,从而将民主科学的接纳与新本体的重建相互贯通起来,这成为新儒家第一代的最高成就。在现代新儒家的第二代中,虽然有徐复观等人对儒家政治哲学、钱穆对儒家历史哲学的重建等重要成就,但相比于牟宗三以圆善论弥合此案与彼岸的界限的形而上学论证来讲,毕竟在哲学上还是逊了一筹。这与中国传统的总体危机需要哲学上的总体重建这一学术处境内在相关。似乎一切从部门与领域哲学出发去重建中国的尝试,都是不得要领、徒劳无功的尝试。只有在形而上学的层次,统摄性地建构现代的、至少是努力适应现代转变需要的形而上学,才是重建中国、也就是现代中国的唯一正当进路。在古今之变上遭遇总体危机的中国,注定需要一场接力性的形而上学突围。

黄玉顺对“生活儒学的超越本体论”建构,就是在这种文化氛围、思想处境中展开的儒学运

① 这里的形而上学与形而下学,是借用黄玉顺的概念,其含义、以及与西方相关概念的异同,参见黄玉顺:《形而上学的黎明——生活儒学视域下的“变易本体论”建构》,《东岳论丛》2015年第4期。

② 现代新儒家(学)是一个复杂性程度很高的概念。笔者倾向于将其划分为接受现代价值与制度的“现代”新儒家(学),以及抗拒现代价值与制度安排的、在现时代重申儒家原教旨的现代“新儒家(学)”两类。包含两个意义的现代新儒家(学),称之为广义的现代新儒家(学),仅包含其中一个含义的则称之为狭义的新儒家(学)。

③ 唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱:《为中国文化敬告世界人士宣言书》,见封祖盛编:《当代新儒家》,北京:三联书店,1989年,第2页。

思,这是理解他的形而上学理念需要确立的前提条件。因为必须在这一条件之下,才足以理解黄玉顺何以对生活儒学的超越面、对形而上学有那么执着的阐释。同理,如果不考虑这一背景条件,黄玉顺的儒学建构思路就会成为空穴来风的向壁虚构。这也是讨论他的相关儒学理念之得失的判断坐标。

二、本体论取向

儒学的现代重建,何以需要落实为儒学形而上学的重建?其基本理由已如前述,中国在古今之变的处境中遭遇的总体危机,是人们应对这一变局需要从形而上学立论的最大缘由。但现代儒学诸家从形而上学处立论阐释的学说取径,却大为不同。现代新儒家的第一代代表性人物熊十力从佛学中吸取智慧,以体用不二、一心开二门、翕辟之变的相关论断,开出融老内圣与新外王于一体的形上学体系。其间,德性本体是源头、是依托、也是归宿。第二代代表性人物牟宗三,则从康德哲学处汲取现代哲学智慧;但对康德以上帝担保的德福一致论不满,转而以人的无限智心消解康德德福一致论证中的紧张,回归儒家设定的德福一致的德性本体论证。由此可见,儒学形而上学的重建,基本上遵循的是一条德性本体论的进路。大陆新儒家否定现代新儒家第一代以及港台海外新儒家即现代新儒家第二、第三代的心性儒学即德性本体论的重建进路,转而以政治本体论的建构,也就是从春秋公羊学的政治哲学入手,重建儒家的政治理论体系。这是一种看似背离儒家德性本体论的形下学路径。但因为其制度设计终止于儒教的德性判准,并以此为“儒教三院制”(通儒院、庶民院、国体院)最终议决机构的设计依据,因此,其德性本体论的痕迹明显可辨。

黄玉顺对儒学形而上学或本体论的重建,苦心孤诣、费心甚巨。苦心孤诣,是因于他着紧的也是传统儒学形而上学的现代重建,不能不勉力坚持儒家德性本体论的基本立场;费心甚巨,是因为他意识到现代新儒家需要真正接纳民主与科学,必须在本体论即形而上学的现代重建上,为之辟出广阔的空间。如果说前者让黄玉顺跻身现代新儒家阵营的话,后者则让他冒着溢出现代新儒家阵营的风险:如何在坚持儒家德性立场的同时,为儒家开辟出一个真正有效的现代形下空间,确实是一个破费思量的事情。通观他论及的儒学形而上学问题,可以说呈现出了一个三步走的思想轨迹:一是在现象学的启发下,面向生活世界展开的儒学重建大思路;二是在古今之变的处境中,对变异本体的着重申论,以及由此为传统儒家跃进到现代儒家拓展可变的进路;三是在宗教与世俗向度的观照下,对超越本体的一再阐释,以及由此对儒家超越特质的明确伸张。

这里有必要简单重述黄玉顺的儒学本体论“三步走”内容。在当今儒学重建百花齐放的情景中,黄玉顺以“生活儒学”的倡导者知名。这是一个与诸如社会儒学、情感儒学、心性儒学、政治儒学、乡村儒学、文化儒学、自由儒学、进步儒学等等理论形态不同的现代儒学形态。生活儒学源自黄玉顺对现象学理念的导入。他力求在现象学还原理念的引导下,撇开漫长的儒学进程对生活世界加予的种种哲学负担,而直指前形而上学的生活本身,进而在生活世界中将形上学与形下学统合起来,以此彻底解决儒学的现代难题。按黄玉顺精炼的概括:“‘生活儒学’作为儒学现代转型的一种理论建构,是一个完整的思想系统。它通过与现象学的批判性对话,突破了传统哲学‘形上→形下’的二级架构,揭示了人类全部观念层级的三级架构,即‘生活存在→形而上存在者→形而下存在者’或‘生活感悟→形而上学→形而下学’。它以作为生活情感的仁爱情感为大本大源,以‘注生我经’的诠释视域和诠释方法,重建了儒家的形上学‘变易本体论’和形下学‘中国正义论’,

并落实到现代政治哲学的建构‘国民政治儒学’。”^①以生活儒学的三级架构,黄玉顺力图突破现代儒学的一些先期设定,建构更具统摄性的儒学理论体系。这可以说是他进行儒学现代阐释的奠基性一步:儒学的形而上学建构是其核心主张,三层架构替代两层架构是其体系特征,体系化的取向是其形而上学的基本特征,解释学的方法是其变易论的阐释路径,形上与形下的统摄是其体系建构的理论目标,重整心灵秩序与政治秩序是其实践目标。这确实是一个富有雄心的现代儒学体系。

这同时是一种明显不同于传统儒学,也不同于现代新儒学第一、第二代、以及大陆新儒家的进路。之所以如此,是因为黄玉顺自觉意识到变易理念在儒学重建中的核心作用。他对儒学本体论之本体特质进行了明确规定。“中西本体论之间是相通的,但也存在着根本差异。其相通之处是双方都在追寻形而上者。差异在于双方所追寻到的形而上者颇为不同:就其主流而论,西方哲学中的形而上者往往是某种静止的实体;而中国哲学中的形而上者,有一种是流动的变易,这在《易传》哲学中是最为典型的,其形而上者不是凝滞的东西,而是‘易’(变易)”。从生活儒学的立场来看,生活世界既然是不同于滞着的哲学理念的、令人眼花缭乱而目不暇接地变化着的,因此,不能以形而上学教条固化生活,而应以生活世界的变化来不断重建与之适应的本体论,“变易本体论渊源于生活。生活在流变、变易;变易本体论不外乎是在讲流变之为流变、变易之为变易”。^②对变的强调,是儒学的一贯立场。但像黄玉顺这样以变为本体的建构,确实少见。显然,这是他明确针对儒家原教旨主张发出的理论纠偏之声。在中国的古今之变、也就是处在现代边沿而呈现出来的总体危机尚未过去的时候,不以变应变,这种总体危机就只会延续下去,固化的立场无异于戕害儒学的现代生机与活力。这是“现代”新儒学绝对不能接受的状态。

在此基础上,黄玉顺拓宽加深着他的儒学形上学思考。随着生活儒学理念的发展,他发现,需要一次生活儒学的内在转向,才足以真正有效重建儒学形而上学。之所以说这样的认识属于他对现代儒学认识的拓宽加深,是因为生活儒学的体系化,固然已经很明确,但生活儒学所包含的三个方向的发展可能,需要做出各自方向上的独立论证,才足以展现它的丰富意蕴。“生活儒学的‘内在转向’是指其本体论的转变,即从‘变易本体论’转为‘超越本体论’。这个转向首先解构关于‘内在超越’的两个教条——中国哲学的‘内在超越’较之西方哲学的‘外在超越’既是独特的、也是优越的,而还原到中国前轴心期的神圣的外在超越,最终建构一个顺应现代生活方式的、具有神圣性的外在超越者”。^③他所主张的生活儒学的超越论之内在转向,一方面固然是对儒家立场的坚持;另一方面则是对中西比较哲学中站在儒家立场的学者在主流上体现出来的对立性比较、优越性自认加以驳正,从而在现象还原论的引导下,将儒学现代重建的方向直指前轴心时代的神圣的外在超越,并由此越过时空罅隙,将之重新阐释为接引现代的儒家本体理论。

为此,黄玉顺致力扭转人们通常认定的儒家创始人孔子是一个人道主义者的定见,强调指出,孔子的“惟天为大,惟尧则之”^④一句,极具代表性地体现了孔子超越论的特质。“‘惟天为大’这个命题乃是孔子超越观念的总纲。显然,在孔子心目中,天乃是超凡的,即不仅超出人的经验乃至于人的存在之外,而且超出整个凡俗世界(the secular world)”。^⑤正是基于这一外在超

① 黄玉顺:《回望“生活儒学”》,《孔学堂》2018年第1期。

② 黄玉顺:《形而上学的黎明——生活儒学视域下的“变易本体论”建构》。

③ 黄玉顺:《惟天为大:生活儒学的超越本体论》,石家庄:河北人民出版社,2022年,第48页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第107页。

⑤ 黄玉顺:《惟天为大:生活儒学的超越本体论》,第333页。

越的立场,孔子方能揭橥终极本体的神圣实质与圣人立教的德性内蕴。这便是“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”^①的统合指向。从孔子处寻找儒家外在超越之源,确立儒家神性与世俗的连接点,可谓确当。因为孔子是一个相对于儒学发源的上古神性本体与春秋时期神性和人性兼具的外在超越的理论创生者。

黄玉顺的儒学形而上学重建,是一种新的解释进路的产物。他的三步论证,大致围绕着形而上学的核心即本体论展开。他很明显地是在本体论上确立儒学形而上学重建的着力点。为了给自己这一解释提供具有支持力度证据,他将本体论视为儒家现代重建的中心论题。这是儒家在面对现代转型的总体危机处境中的一贯反应方式。但黄玉顺的阐释具有新意,新就新在,他将生活世界作为审视儒学古今理论建构的场域,从而得以从古典儒学(尤其是宋明儒学)、以及现代儒学主流的德性本体论中超脱出来,确立起生活儒学本体论建构的变异与超越特质,为这一形而上学建构所统合的形下学之“中国正义论”“国民政治儒学”辟出了理论阐释空间。这是其本体论阐释不同于现代儒学家与大陆新儒家的新意之所在。

黄玉顺的儒学形而上学诠释,表现出承继现代儒学一贯立场的一致性,也体现出自己理论阐释的独特性。他的本体论之思,无论是新旧特点,都需要深挖一下深层的理论驱动力。其强烈的儒家本体论重建尝试,与他的四个研究立意有关:一是源头追问的驱动。无疑,不分流派的、广义的现代新儒学,都有一种追问源头的明确理论意愿。这是一种坚持轴心期某家主张的思想进路必有的特点。但黄玉顺与现代新儒家主流大都追问到孔子这个源头不同的做法是,他直追到前轴心时代的神圣存在及其特质上面,从而不拘执于主流儒家的德性本体论断,超越了“内在超越”的流行论说,建构起具有相当说服力的儒家外在超越论说。缺乏对儒家直接源头的上古之源的追问,黄玉顺不可能得出这样的结论;而他得出这样的结论,使之不同于主流儒家的结论,就在于历史追原的还原论指引。二是统合问题的意欲。同理,现代新儒家都心存一种统合形上与形下的理论整合意图。这是一种守持完备性学说立场的必然研究进路;但不同于主流儒家以德性形而上学统合儒家理论,黄玉顺力图以超验的神圣本体,这一不同于基督教的超凡本体的建构,来为儒家另辟一本体建构的进路。这是他在宗教与世俗之维展开思考的结果:既统合宗教与世俗的意欲,又避走宗教或世俗的一端。这中间展现出一种巧思的特点。三是统一世界图景的念想。这是形而上学的哲学建构必然的进路,形上与形下的统合之思,似乎必然去刻画一个世界的统一图景。原因很简单,不将自然界与社会世界、生活世界与理念世界、形上世界与形下世界统合起来,不以之凸显一个完备的世界图景,世界的构成部分就会碎裂,就难以给世界秩序、心灵秩序与政治秩序提供一个本体论确证。不过,黄玉顺似乎是抱持一种审慎态度为之的:他的本体论建构,尽量不以神或人、自然或社会、形上或形下一端来整合统一世界图景,而是尝试在两端之间,给出一个世界蓝图,而且这个世界蓝图是若隐若现的:除开在表达需要一个万事万物背后的哲学本体论支持认知结果时它是显的,其余的表述都是隐匿着的。这是一种矜持的形而上学论证进路。四是信守形而上学传统且拒斥哲学的语言与分析转向的立场。这与现代哲学的基本取向是背道而驰的。现代哲学表现出背离形而上学的基本取向,明显转向语言哲学、分析哲学,不再对本体论怀抱浓厚的兴趣,不再以本体论统合认识论、方法论与伦理学。黄玉顺侧身现代新儒家之列,表现出一种对挥别本体论的现代哲学取向的不满。因此,执意以本体论的重建来为完备

^① 朱熹:《四书章句集注》,第172页。

性儒学的重建开道。这是一种显见的古典主义哲学进路,是不是能为儒学的现代转型保驾护航,是一个需要进一步确证的问题。这四个方面综合起来,鲜明地体现出黄玉顺强烈的形而上学冲动。

三、现代品格

黄玉顺的儒学形而上学建构,不是对传统形而上学的回归,反倒是具有明显的现时代印记。烙下这一印记,与他思想的三个标志性特点紧密相关。

一是他在现代新儒家的形而上学重建进入死胡同之际,对儒家现代处境做出了新的反应。断言之前的现代新儒学在形而上学重建上不太成功,是一个可能引起争议的说法。这里想着重指出的一点是,这一不成功,是在三个特定意义上断定的。一是形上形下的通道不畅。在牟宗三代港台海外新儒家那里,尽管都有从形下问题入手,重新阐释儒学的特点。但牟宗三以“新外王三书”即《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》,呈现其形下论断之后,不再对“新外王”发表意见,转而全身心重建儒家的形而上学,可知牟宗三似乎心存的以内圣统合外王的念想。这就是一个“老内圣开出新外王”的进路。关键的关键是“开出”:从儒家的德性本体论开出民主与科学的新外王。这从一个侧面提醒人们,新外王的直接阐释是一个很难持续下去的话题。原因很简单,它不是一个纯粹的儒学重建的理论问题,而是一个必须由实践来检验的问题。而对后一方面,儒学家是无能为力的。二是形上形下的理论通路问题。从具体论题上讲,从形上学的德性本体定位坐实到形下学的民主政体安排,作为通道的“良知的自我坎陷”,远不是一个足以打通形上与形下的命题,而是一个明确了解形上需要降至形下,才足以化解中国传统总体危机的路标而已。三是一个面对实践的失语问题。港台海外新儒家在台湾民主转型时期的失语,可能是他们不足以接引民主实际莅临的理论尴尬的一种表现。尽管李明辉对之进行了辩护,认为儒家呼吁的立宪民主一旦落实,已经就“从理论上支持了民主”,^①勿需以絮絮叨叨来刷存在感。但这至少表明,在立宪民主到来之际,儒家缺少相应的政治转型的理论储备与实践引力。由于在中国大陆,相应的政治理论建构与港台海外新儒家颇有呼应之感,但因为政治转型的可预测状态一定会有相当悬殊的差异,因此,基于中国大陆政治情景进行的儒家形下论证,就与港台海外新儒家的论证不可能同频。这就需要大陆新儒家开辟形上与形下关联论证的新理路。而大陆新儒家小群体,以蒋庆为代表,拒斥心性儒学的形上学进路,专攻政治儒学,这等于取消了港台海外新儒家、甚至现代新儒家第一代所设定的基本问题,终止了基于传承宋明理学的心性儒学传统的现代新儒家第一、二代的问题意识。这不仅有中断儒学传承的危险,而且无法从儒学的形上学下贯到形下学。因此,应对中国总体危机的整体思路就会出现裂解。这显然是一条切断儒学古今线索的思想大冒险。黄玉顺的儒学形而上学重建,既意图摆脱港台新儒家为大陆转型预制的路径,又力图规避大陆新儒学弃宋儒而取汉儒理路的极大风险。因此,他着意坚持以形上统合形下的传统儒家立场,但将儒学形而上学或本体论的论证进路加以明确修正。于是,一条从生活世界进入,经变易本体的儒学形而上学理念,落到“惟天为大”的超越性本体构造,便为形上的超越本体回归所必然吁求的中国正义建制开道。儒学的现代品格,就此展现在人们面前。

二是在德性本体的一再阐释而不太成功的背景条件下,以形上学的重建来为形下学的再造

^① 李明辉:《学者应如何参与政治》,2018年1月20日,<https://www.rujiazg.com/article/6701>,2023年12月29日。

提供新的动力。儒家形上学的德性本体设定,乃是儒家阐释其不同理论主题的一个基准性设定。但德性本体尽管为儒家人道主义、人本主义的现代转变留下了超乎想象的巨大空间,但却无法规避掉一个自承具有德性使命感的权力掌控者,冒天下之大不韪,僭越到主宰天下的高位,而对下民实施暴政的极大风险。就此而言,儒家德性本体论的重建,固然依循了现代的人道主义、人本主义原则,但却无力杜绝人的僭越危险。因此,这不是一条在现代视角重新阐释儒家本体论的最佳进路。黄玉顺自觉意识到儒学德性本体论建构的这一极大风险,因此着意将德性本体转变为超越本体或者说神性本体,以此来克服德性本体论所蕴含的唯意志主义危险。这是一番费尽心思的本体论重建:黄玉顺尽量行走在绝对人本与绝对神本的中间地带,既避免将儒学彻底宗教化,又避免将儒学完全人化。从而使儒学带有神性特点而非宗教、带有人性特点而非意志化的自治性彰显出来。这是一种带有完备性特点、但可以走向合乎理性的完备性学说的巧妙论说。

三是在坚持中西比较的进路上,不再以德国古典哲学为比较对象,而以力图超越德国古典哲学的现象学为哲学依托,力求展现比较哲学视野中的儒家形上学新面貌。以德国古典哲学为基本参照框架,来重新阐释儒家哲学,是现代新儒学理论构造的一个重要进路。这不仅在理论家那里鲜明体现出来,如牟宗三以康德三大批判的译注而确立了儒学道德形上学的比较对象、理论框架与重大命题,贺麟在黑格尔那里寻找了重建心学的理论大思路;即使在政治家那里,也明快地指出过,“吾国宋儒之说与康德同”。^① 黄玉顺没有随大流地去德国古典哲学中寻找比较哲学的重释儒学资源。他转而在现象学的引导下展开自己的现代儒学思考。他的现象学思想资源借取,可以在西方现象学的长时段脉络中定位:对德国古典哲学中黑格尔一系的接引,是为儒学现象学思考的起始。张祥龙对现象学儒学的体系化建构,是为“品性相近”于儒家哲学来处理儒家哲学体系的重建。^② 比较起来,黄玉顺对现象学理念的借用,着眼点在形上学,落实点则在形下学。这与张祥龙的体系哲学建构进路,旨趣相异。黄玉顺的现象学借取,主要依托的是新现象学。“新现象学首先是现象学,它认同现象学摒弃传统本体论和身心二元论,接受‘回到实事本身’的原则和面向‘生活世界’的呼吁”。^③ 这就让儒学的哲学建构与现象学的最新进展挂起钩来。也许这正是黄玉顺明确指出自己对老现象学、尤其是海德格尔的现象学表示不满的原因之所在。^④ 从总体上讲,在中西比较哲学的框架中展开儒学思考,是儒学思考的现代品格的体现。而沿循西方哲学自身发展的轨迹,追踪克服前期哲学局限性的最新进展来阐释儒学,是儒学研究现代品格的求新表现。

但不能不指出,尽管现代新儒学的理论建构具有比较哲学的宏阔视野,却因为现代新儒家过于明确而强烈的形而上学冲动,不仅与它们重视的西方哲学发展主潮相悖,而且其现代品格的早期性特点尤为明显。就前者即西方现代哲学的主潮而言,形而上学与形而下学的分流发展,是一个现代哲学的基本特征。这样的分流发展,在各成其哲学类型的意义上,有一个极端的呈现,也就是对形而上学与反形而上学的截然区分,“形而上学的业务是研究绝对预设”,“反形而上学……把形而上学视为谬见和知识进步的障碍,要求废除形而上学”。^⑤ 反形而上学的主要理由,一是它设定哲学与转变的时代不同步,停留在它过去所处的时代,跟不上时代变化的步伐,具

① 中共中央文献研究室、中共湖南省委毛泽东早期文稿编辑组编:《毛泽东早期文稿:1912.6—1920.11》,长沙:湖南出版社,1990年,第215页。

② 唐文明:《定位与反思——再论张祥龙的现象学儒学》,《中国现象学与哲学评论》2023年第1期。

③ 庞学铨:《新现象学之“新”——论新现象学的主要理论贡献》,《浙江学刊》2017年第4期。

④ 黄玉顺:《回望“生活儒学”》。

⑤ 柯林武德:《形而上学论》,段保良译,北京:商务印书馆,2022年,第65页。

有蒙昧主义的色彩;二是形而上学是一种颠覆性的、革命性的思想,为了安全之故需要废除形而上学;三是以人的情绪性存在、非理性地废除一切形式的系统的有序的思维。反形而上学促成的哲学形态,就是实证主义。实证主义并非没有形而上学的预设,但它以观察到的事实来证明思想的绝对预设的尝试注定难以成功,因为那不是问题的答案,而是需要证明的问题。^① 这反诘反形而上学时,人们认定,不是形而上学造成了科学停滞和蒙昧主义,倒是反形而上学阻止了科学进步、造成了蒙昧主义。^② 对反形而上学的理由及由此形成的反形而上学类型,以及它的致命缺陷的批判,是形而上学捍卫者柯林武德的一个必然选择。但他的论述启发人们,形而上学与反形而上学的哲学尝试是相形而存在的。也许,形而上学在强调某种绝对预设的时候,需要对其对立面也就是反形而上学的预设加以平衡性的考量。

形而上学与反形而上学不是一个你有我无、你死我活的关系。两者的分流发展,指向的是哲学必须解释的两个终极性问题:在绝对预设一端,如果绝对存在缺席,世界就是碎片化、混乱化和无序化的,因此,着意绝对预设的形而上学有其存在价值;在事实观察的一端,如果没有对具体事物的分别观察,世界就是茫然一片、边际混淆和彼此混同的,因此必须对实证观察抱以支持的态度。从形而上学一端往事实观察的方向发展,需要从绝对预设下落为具体事物观察;从事实观察的一端往统一世界的方向发展,需要对万事万物背后的绝对预设加以洞察。不过,两者各具价值,不应混淆;两者互联,还应分流发展。形而上学与形而下学或实证科学的分流发展,不应被理解为分离发展。分流,指的是形而上学自有形而上学的进路,它可以着力包办形上与形下的一且问题,成为一切科学的基础、一切科学之母;但这并不意味着形而下学就此失去了在哲学、尤其是形而上学之外的独立存在意义。相反,形而下学,也就是今天被称之为社会科学的学问,以及这类学问所指示的政治、法律、经济、社会与文化的思考与发展方向,自具其独立价值,需要进行分门别类的理论阐释、立法安排、政策设计与独立运行。分离,则指形而上学与形而下学两不相干,自成体系。在现代哲学史上,孔德的《实证科学教程》,可以被视为反形而上学的实证思潮的肇始。而在关系到社会科学的发展方向上,两次重大转向,对这种分流而不分离的发展发挥了决定性的作用:一次是“密尔转向”(the Mill's turn)。约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill)将实践科学中的中坚学科即政治学引向了形而上学与形而下学分流处置的境地。它断然将形而上的自由与形而下的社会自由区分开来。以此开辟出意志自由(free will)、形上自由(freedom)与形下自由(liberty)分流发展的政治哲学天地。^③ 一次是“摩尔转向”(the More's turn)。G. E. 摩尔(George Edward Moore)将哲学伦理学“善”理念确定为不可分析、不可定义的概念。^④ 而美国的实用主义,则典型地代表了一种拒斥形而上学的、安于形而下学的效用主义取向。这似乎成为现代转型的一大哲学定势。但人们终究还是发现,缺乏形而上学支持的形而下学,不仅让后者力不能支,也让前者无用武之地。这是一种双损局面。据此,复兴形而上学的呼声渐高。曾经决绝地排斥形而上学的语言哲学,甚至就此划出了从反形而上学到复兴形而上学的思想轨迹。^⑤

这是偏向理论科学性质的哲学研究者的贡献。这类哲学家的形而上学偏爱令人瞩目。在形

① 柯林武德:《形而上学论》,第126页。

② 柯林武德:《形而上学论》,第259—263页。

③ 约翰·穆勒(密尔):《论自由》,孟凡礼译,上海:上海三联书店,2019年,第1页。

④ G. E. 摩尔:《伦理学原理》,陈德中译,北京:商务印书馆,2018年,第1—4页。

⑤ 江怡:《当代语言哲学与形而上学的复兴》,《现代哲学》1989年第3期。

而上学偏爱中存在两种相异思路：一是以严格的形而上学包办一切学问，以此保证一切学问都有哲学来保驾护航，这也是传统形而上学的特点，它为新形而上学所排斥；二是在形而上学的名义下为独立学科、尤其是社会科学提供终极论证，以此整合“碎片化的”形而下学。这是新形而上学的取向。在拒斥形而上学仍然是现代哲学重要吁求的情况下，前者的倡导者很少，后者的倡导者渐多。而黄玉顺对儒学形而上学的重建，依循的可以说是后一进路。

四、困守形上?!

儒学形而上学的重建，既不是单纯着意于形而上学的本体论建构之纯粹哲学理论研究，也不是一心扑在社会政治现代机制的论证与设计上的社会科学哲学探索，而是在形而上学与反形而上学之间寻找调和之路。之所以儒学形而上学会选择一条这样的理论道路，自然与它们尝试将形上与形下问题熔于一炉的意欲联系在一起。尽管在形而上学的新与旧决断上，黄玉顺版本的儒学形而上学尝试要走的路是新形而上学之路，但他与之前大致守持着旧形而上学的现代新儒家们一样，表现出传统形而上学理性化地处置绝对预设问题的思想特点。即便他将情感儒学融合进自己的生活儒学，尝试降解传统形而上学的理性化与绝对性色彩；但总体上其形而上学的理性性质还是显著可辨的。因为不遵循理性化的进路，以形上学统合形下论的道路，是很难借助情感与生活力量来打通的。

从总体上讲，现代新儒家行走在形而上学的不断重建之路上。黄玉顺也不例外。儒学形而上学的重建尝试，其意图是复杂的、指向则是非常明确的。分析地看，儒学形而上学的重建，不是在一个统一的框架中呈现出来的；相反，在不同现代儒学家那里，其具体指向与意图存在巨大差异。现代新儒家对德性本体的重建是该流派形而上学论说的基本倾向。大陆新儒家中有持守儒家完备性学说立场的学者（如新生代即70后的中坚成员），也有反/非形而上学的政治儒学的路向（如蒋庆）。黄玉顺属于以变易本体重新阐释儒学形而上学的一支；但这些形而上学的差异性阐释之间，在思想形式表现出的共同性，值得人们注意：这种共同性，不仅表现为对儒家传统形而上学的守持，以至于有一种“万变不离其宗”的特点；也表现为以形而上学的重建力辟一条不同于西方形而上学理论的新进路的共同特征；而在思想形式上的最大共同点，则可以表述为：既要儒家传统、又要适应现代、还要超越现代，直抵形而上学建构的理想境地。这是一种站在形而上学基点上，对什么“都要”的包办性进路。即便黄玉顺对之怀有警惕，但他在“绝对预设”的形而上学热情中重建的儒学形上学，是肯定无法免除这一思想特点的。

对儒学形而上学重建成效的估量，可以在理论与实践两个向度上展开。从形上学的理论建构上讲，儒家形而上学建构的理论成就就是得到公认的。牟宗三对德性本体论的重建，最成体系、最为完善、最富扩散效应，以至于他的儒学形而上学建构，成为当代新儒学发展的重要理论驱动力。一般而言，以牟宗三的道德形上学建构为标志，显示了现代儒学形而上学建构的巨大理论成就。相比而言，其他现代新儒家对儒学形而上学的不同向度的建构或重建，都具有令人瞩目的学术收获。就此而言，黄玉顺以现象学为知识背景的变易本体与超验本体的重建，也是值得人们广泛关注和高度重视的儒学形而上学建构的理论业绩。从儒学形而上学指向的实践维度来看，尽管它们提供的绝对预设，可以打通中国通向立宪民主政制的学理通道；但从总体上讲，这类反映了儒家形上追求的社会政治机制，其在中国的落地，不是现代新儒家直接推动的产物，仅是符合

他们社会政治意愿的结果。这是一个让儒学形而上学建构在实践上有些尴尬的局面。至于在大陆处境中的当下儒家,其对立宪民主政制的排拒,是其守持完备性儒家学说的立场,缺少因应于现代变局的时代适应性、缺乏从形上关怀坐实形下体制的切进现实感的主张。其间,儒家传统中一贯守持的因时而变的理念,消失无踪。这与儒学形而上学的基本取向是不一致的。就此而言,黄玉顺所秉持的儒学形而上学立场,以及对之做出的相应阐释,反倒更符合儒家的经典立场。

如果说现代新儒家之为“现代”新儒家,就是基于他们是对中国的古今之变做出反应的儒家;那么,从形上学的本体论述上确立变易性与超越性,便是一个必要的形上学预设。由此将本体设定为统摄万事万物的根据,拒斥那种将本体限定为有所偏倚的实体,从而在根本上杜绝唯意志主义的本体预设,并循此将立宪民主政制作为形下论说的主题。这样的儒学形而上学进路,是从现代新儒学第一代起始就大致体现出来的、“现代”儒学的基本取向。准此,体现这一儒学阐释精神倾向的,就是“现代”儒学;未能体现、或明确拒斥这一进路的,便是非“现代”、或反“现代”的儒学。那些在自然时间意义上出现于现代的儒学,就此分化为“现代”与“非/反现代”儒学两种类型。这自然不是说前者便是“正确的”儒学,后者就是“错误的”儒学。但后者居于“现代”之外的现代言说之非/反现代性质则毋庸讳言。

但即便承诺了现代新儒学的形而上学建构中试图接通形上与形下的尝试所具有的顺应现代、促成古今之变的适当定位,儒学形而上学仍然是一个在研究立意与研究结果之间很难顺畅贯通的路径。这是因为儒学形而上学重建遭遇到一些难以克服的困难。

一是重建路径的自洽问题,变异本体、超验本体、德性本体等等之间存在的解释距离,既让儒学形而上学呈现出多姿多彩的理论创新意象,也让儒学形而上学的重建进路之间相互冲突不说,其中任何一说的内部张力也常常大到难以消解的地步。在前者,德性本体论的建构固守了传统儒学的心性儒学立场,但却无法开掘传统政治儒学的资源。这是“大陆新儒家”对港台海外新儒家表示不满的地方,尽管李明辉对政治儒学的命名正当性进行了批评,但心性儒学之难以顺带解决政治儒学问题,则是公认的事情。就后者,如黄玉顺的本体论说,基于古今之变的敏锐反应特质为人注目,但本体既然是变易的,那么它的“绝对预设”属性势必就会显著降低,它如何以其变动不居的超越性、神圣性来引导世俗性、人间性秩序的建构,便成了问题。

二是重建关键问题的隐而不显。在古今之变的处境中,儒学的危机直接从形下领域呈现出来。但儒学的形而下学危机,实际上是形而上学危机的投射。因此,广义的现代新儒学都尝试以形而上学的重建,来“毕其功于一役”,即将形上问题与形下问题混合在形上论域中一并解决。然而,由于形而上学与形而下学分属于两个实在领域,如果必须将形而下学摄入形而上学体系之中,势必遮蔽形而下学的光芒。假如现代新儒学不在形而上学的重建中,另外开辟形而下学的独立论述空间,并且对形而下学进行系统的论述,那么,就只能困守形而上学的地盘,对形而下学无法做出相宜的理论贡献。这就让广义的现代新儒学无法真正实现形而上学的突围:因为形而上学的重建,并未连带解除形而下领域的困境:社会公众无法直观体会到广义的现代新儒学在社会政治经济的现代建制上有啥突破性的贡献,只能感受到他们在形上层次对现代体制的包容或欢迎态度。于是,儒学形而上学的重建,便只是非常小众的圈子学术,根本无法从形而上走向形而下。像黄玉顺那种从超越的本体论落实到中国的正义论、国民的政治儒学的系统性理论建构,也只能让限定性的社会小众认同,而难以成为引领中国古今之变的宏大理论。

三是在一个形而上学与形而下学分流发展的大时代中,寻求两者的统一、且统一于形而上学

的思维路径,是否有悖于重建者的现代决断,是一个言说者与分析者都应直面的问题。一般而言,广义的现代新儒学诸流派,除开极少数身处“现代”而非议与反对“现代”的现时代新儒学,抱持一种抵制古今之变的态度,基本都会秉持一种支持古今之变的立场。狭义的现代新儒家即熊十力等为代表的第一代、港台海外新儒学第二代、第三代,是如此;黄玉顺的儒学阐释也是如此。但即便如此,他们的现代立场是否一贯到底,还需要辨析:从主观意愿来讲,人们不应怀疑他们支持现代转变的真诚性与一贯性;但从实际理论阐释来看,由于他们着紧的是传统命运,不是现代处境,是一个横亘在现代新儒家面前的大难题。人们很容易觉察到他们更为关注传统及其流变问题,相应地,中国的现代处境及其形而上学、形而下学的关联建构与分流发展,则不是他们太过着紧的问题。可以说,狭义的现代新儒学及前述现代儒学诸家,都存在一种若隐若现的原则性接受现代的特点,与他们对儒学传统形上学、形下学的亲切体认与执着阐释相比,他们对现代的具体认知与热切阐释,是明显不对称的。这正是现代新儒学从整体上讲长于形而上学解释、弱于形而下学论证的深层缘由所在。于是,被冷落的现代形而下学便无法逃脱被形而上学遮蔽的命运。即便黄玉顺在阐释其变易本体、超越本体的时候,特别强调要克制如牟宗三、余英时阐释“内在超越”时表现出的两个教条,即中国哲学与文化是内在超越,而西方哲学文化是外在超越,以及中国哲学与文化的“内在超越”是独特的,是优越于“外在超越”的。^①但他在界定中国传统的变易本体特性时,也隐约暗示其比西方传统的不变本体要优越。结果,黄玉顺曾经明快的现代决断,再一次掉进了他曾明确警惕的陷阱里。人们可以有理由想象,在大陆的现代新儒家,会不会像港台新儒家一样,虽然认定并欢迎民主政体,但当民主政体降临的时候,也会陷入一种失语的状态呢?!

这是现代儒学形而上学建构困于形上,而无法真正开放形下论说空间的一个困局。困于形而上学,势必遮蔽形而下的政治事务的论说空间;困于形而上学,便为形而上学的主题所困扰,一切理论言说都被形而上学所包围。本来,从形而上学处下手,是一种和中国社会与文化遭遇的总体困境相宜的知识突围进路,但因为形而上学的突围未能为中国文化解困,这就会引发一种雪上加霜的怪诞:以形而上学突破中国社会文化之重重包围,变成了形而上学对中国哲学与文化的自困。突围不成,反加重围困?!前述现代儒学的“开出说”之开不出的尴尬,便是一个旁证。这是不是说现代新儒学的形而上学就此失去它的论说必要性与重要性呢?当然不是。但现代新儒学的形而上学建构,不能以书斋推演的方式继续进行,需要以行动形态的形而上学来重塑。这不是说要求现代新儒家将形而上学论断付诸行动,而是在形而上学建构中为行动打开大门,敞开书斋形而上学的现代构造通向“现代”的成熟落地道路。这在现代西方的神性本体建构、德性本体建构、超越本体建构中势成强大动力的社会运动变迁中,可以窥视一二。这才是中国古今之变的重中之重。黄玉顺的生活儒学建构,有一种将儒学形而上学透入生机勃勃的生活世界的明显意愿,但其如何将意愿付诸行动,是他的论说突破现代儒学疏离社会变迁的定势的一个前提条件。因此,“生活儒学的超越本体论”建构,仍然在路上。

(责任编辑:王丰年)

^① 黄玉顺:《惟天为大:生活儒学的超越本体论》,第49页。

生活儒学之迷途

——从拒绝到努力重建外在超越

李章印

摘要:黄玉顺的生活儒学以“生活”“生存”和“存在”为基本概念来重建儒学,具有浓厚的海德格尔现象学色彩;但生活儒学并不是以现象学来解读儒学,而是从本源生活出发去融合儒学与现象学,是融通中西的一种产物。生活儒学一开始与海德格尔现象学一样,无意建构任何的外在超越,但其基本概念的差异导致生活儒学不同于海德格尔现象学,最终又追求和重建一种外在的超越。对外在超越的这种追求和重建缘于“生活”“生存”和“存在”这些生活儒学基本概念中所隐含的问题,同时也与时代的要求不一致,因而意味着一种思想的迷途。真正的超越既不是内在超越,也不是外在超越,而是在生存与存在相互归属中不分内外的一种整体性超越。

关键词:生活儒学; 海德格尔现象学; 生存; 存在; 外在超越; 内在超越

作者简介:李章印,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院(济南 250100)

黄玉顺的生活儒学是在源始的“本源生活”或“生活本源”基础上,通过与儒家思想(特别是早期儒家思想)和现象学(特别是海德格尔现象学)的对话,而建立起来的。它试图成为一种“现象学儒学”或“儒学现象学”;^①但又不是单纯地以现象学来诠释儒家,或者以儒家来诠释现象学。正如黄玉顺在《生活儒学与现象学》一书的自序中所说:“书名‘生活儒学与现象学’,将‘儒学’与‘现象学’(phenomenology)并列,意在标明:‘生活儒学’既非‘以西释中’,亦非‘以中释西’,而是中国儒学与西方现象学融通的结果;而这种融通之所以可能,其根据既非儒学,亦非现象学;而是以当代中西的‘共同生活’为大本大源。”^②这种做学问的路数无疑是非常恰当的。因为通常所谓的“以西释中”或“以中释西”往往是在既有现成理论框架下去讨论,而不是从生活或实践本身出发去思考,因而对当代生存是没有太大意义的。虽然我们永远无法避免一个已然在先的诠释学处境或先验背景;但也只有从源始生存这样的事情本身出发,通过与“西学”和“中学”的“视域融合”,才能建立真正有意义的、融贯中西的哲学学说。

不过,尽管黄玉顺只是从本源生活或生活本源出发而与海德格尔对话,而不是以海德格尔现象学来诠释儒家,但他受到海德格尔的很大影响这一点也是毋庸置疑的。海德格尔思想不仅帮助他“解构某种儒学,具体地讲就是解构孔孟之后、轴心时期以后的儒家的传统形而上学”,而且为其生活儒学提供基本思路或“总体的参照性架构”,^③甚至就连他所强调的从本源生活或生活

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,济南:山东大学出版社,2023年,第9页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,《自序》第2页。

③ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第10页。

本源出发这一点也是受到海德格尔影响的。黄玉顺说,生活儒学“要回到”“生活本源”,而“这种生活本源,就是存在本身”。^① 这里的“存在”就是与海德格尔有着密切关联的一个概念,而且在把“存在”视为事情本身这一点上,两人也是一致的。

当然,黄玉顺拒绝把他的“存在”等同于海德格尔的“存在”,而且黄玉顺的这种拒绝也确实是正确的。因为虽然两人都把存在视为事情本身;但是,就像海德格尔与胡塞尔都要朝向事情本身但在事情本身究竟为何的问题上又有着根本分歧那样,黄玉顺与海德格尔都把存在视为事情本身但在存在这种事情本身究竟为何的问题上他们又是有分歧的,而且黄玉顺与海德格尔在存在问题上的这种分歧又是如此关键,以至于正是这种分歧在某种意义上使得海德格尔不会构造一种外在的神圣超越者,也使得黄玉顺前期无意重建外在的神圣超越者,后来又不得不重建外在的神圣超越者,从而使其生活儒学步入迷途。

下面将详细分析为何会是这样的。

一、生活儒学为什么在前期无意重建外在的神圣超越者?

这里需要分析的重点显然是黄玉顺的生活儒学;但在此之前,我们首先看一看在海德格尔那里为什么不必构造一种外在的神圣超越者。当然,海德格尔的讨论主要限于存在之思这样的“第一哲学”,正像不想涉入通常意义上的伦理学这样的“第二哲学”一样,海德格尔也不想超出“第一哲学”的范围而在通常意义上的宗教神学领域耗费心思。这是由海德格尔自己自行设定的任务决定的。不过,即便海德格尔真要超出“第一哲学”而全面进入通常意义上的宗教神学讨论之中,那海德格尔也不会构造一种外在的神圣超越者。这是由其存在概念本身决定的。

存在问题海德格尔毕生都在追问的问题,而且其存在之思也并没有一个前后期不一致的问题。在早期弗莱堡时期,虽然存在概念还没有正式提出;但海德格尔对生存问题的思考总已蕴含了存在问题。在《存在与时间》中,海德格尔明确地把对此在问题的讨论作为追问存在问题的一项准备工作。在中后期,海德格尔通过存在历史、本真缘发(Ereignis)、解蔽等问题而正式进入对存在问题的探讨,尽管未必使用“存在”这个极易被误解的词语。海德格尔一直走在追问存在的思想之路上,在这个问题上他并没有什么转变。改变的只是在同一条思想道路上追问存在的不同路段,而且这种路段的不同其本身也正是呼应存在之发生本身的转换。海德格尔的思想就是存在之思,而本真的存在之思就是对存在的归属和响应。作为对存在的归属和响应,海德格尔的这种存在之思体现着人与存在的共属一体,而人与存在的共属一体正是海德格尔的存在之思所要展示给我们的关键和要点。

一方面,人是朝向并归属于存在的。此在之“此”,Dasein之Da,作为一种敞开,在根本上就是朝着存在而敞开。如果人不朝向存在,不朝着存在而敞开,不倾听存在的声音,那人就不是本质意义上的人。另一方面,存在也是朝向人的。因为只有人,只有此在,只有Dasein,才能真正为存在提供一种显示之场所。人就是存在的一个场所,“此在”就是“在”的一个“此”,Dasein就是Sein的一个Da。如果存在不朝向人,如果没有人这个场所,如果没有这个“此”,如果没有这个Da,存在就无从显示,就只能是源始的神秘。不过,人与存在的这种相互归属和共属一体又常常

^① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第36页。

处于一种非本真状态,实际的人生往往背离存在,遮蔽存在,从而无法本真地扮演“此”之角色。即便人在朝向存在的时候,也不会完全把握存在,而只能跟在存在后面,遥望存在的背影,捕捉存在的踪迹。所以,人的存在总是有限的。有限性是人生的“原罪”。只有理解了这种有限性和“原罪”,人的良知才得以彰显,从而去追求本真的生存,并在追求本真生存中努力追思那种与解蔽不二的、缘起的自行发生——本真缘发,亦即本来意义上的存在。

不过,即便人的生存是非本真的,人在本质上仍然与存在共属一体。存在不是人之外的。这个在本质上与人共属一体的存在就是人的生存之中的一个神圣的超越维度。这个神圣的超越维度不是外在于人生的,不是现成的和脱离人生的。它既不在人生之“外”,也不在人生之“内”,而是在人生之“中”。由此,由于海德格的存在本身既具有神圣的超越维度,又不在人生之外,因而也就不必在人之外再另外构造一个外在的神圣超越者。不仅如此,即使西方已有的上帝和诸神概念,如果让它本真地发挥作用的话,那也必须从海德格的存在概念出发加以理解,亦即从与人相互归属的存在本身的神圣超越维度出发加以理解。海德格说:“只有神圣才是神性的本质之域,又只有神性才能承受诸神和上帝之维,只有当存在本身事先并且在长期的准备之后已经忽闪出来(gelichtet),并在其真理中得以经验,只有在这个时候,神圣才放射出来。”^①“只有通过存在之真理,才能思考神圣之本质。只有通过神圣之本质,才能思考神性之本质。只有依照神性之本质,才能思考和言说‘上帝’一词究竟何意”。^②这也就是说,海德格不仅不会构造一个外在的神圣超越者,而且对于通常被误解为外在神圣超越者的上帝和诸神,他也要拉入生存与存在的共属一体之中。

黄玉顺的前期生活儒学也是拒绝外在的神圣超越者的。他说:“宗教神学……把存在者区分为此岸的世俗的存在者和彼岸的超越的存在者……但是,生活儒学却无意于重建任何宗教神学。”^③在这一点上,黄玉顺与海德格是一致的。不过,黄玉顺无意于重建宗教神学中之“彼岸的超越的存在者”,其理据未必与海德格一样。

当然,由于受到海德格的很大影响,由于其存在概念多多少少与海德格的存在概念关联着,黄玉顺也不可避免地受到海德格思想的感染和熏陶,尤其是海德格存在之思的那种解构气质。这种解构气质以及解构方法不仅鼓励着黄玉顺解构“轴心时期以后的儒家的传统形而上学”,而且也必定鼓励着他解构任何外在的神圣超越者。在这种情况下,其生活儒学也就不会再建构一种外在的超越者了。不过,思想气质上的感染和鼓励并不是全部,甚至不是主要的,真正起主要作用的恐怕还是黄玉顺的存在概念。也就是说,虽然黄玉顺的存在概念与海德格不同;但是,他们不同的存在概念都有拒绝外在超越者的可能性。那么,黄玉顺的存在概念如何不同于海德格,又是如何拒绝外在超越者的呢?

黄玉顺说:“后期海德格放弃了由‘此在的生存’来突入‘存在’的进路,而我们却恰恰更加看重他前期的此在的生存论。”^④这一句话很重要。海德格的前后期思想本来是不可分割的,只有结合着其后期思想才能理解透其前期思想,也只有从其前期思想出发才能理解透其后期思

① Martin Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 338-339.

② Martin Heidegger, *Wegmarken*, S. 351.

③ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第 51 页。

④ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第 12 页。

想,但黄玉顺附和一种流俗的说法,把海德格尔前后期思想割裂开来,撇开其后期思想来单独看待其前期思想,并且只看重其前期思想。这样做会有什么样的后果呢?本来,《存在与时间》的一个重要特色就是,解构笛卡尔和康德的主体性自我,并突入更为源始的此在。但吊诡的是,人们往往又把此在给主体化了,认为海德格尔前期仍然是一个主体中心主义者。黄玉顺没能避免这种流俗的曲解。他撇开后期海德格尔而单纯重视其前期思想所导致的一个重要后果就是,生活儒学本身也跟着被曲解的海德格尔一起而主体主义化了。

对此,我们需要审视一下黄玉顺的“生活”和“存在”概念。他说:“生活儒学只讲生活”,“唯有生活才是我们的大本大源、源头活水”,“我们不能设想:生活之外还有所谓‘存在本身’!”“生活儒学的一个基本观念:存在即是生活”。显然,虽然黄玉顺的生活儒学需要强调“生活”的核心地位;但是,他的“生活”和“存在”是同一的。如果他的“存在”与海德格尔的“存在”“不二”的话,那自然也就不会有什么问题了。但问题是,他的“存在”与海德格尔的“存在”是不一样的。这种不同的一个重要表现就是,他不认可海德格尔的“存在”的超越性:“海德格尔所说的一般存在的‘超越’意义,在儒者看来是没有意义的。海德格尔在两种意义上谈到超越:一是存在之为存在的超越,一是此在从被抛的‘所是’向本真的‘能在’的超越。儒家关心的只是后者……为此,儒家也是从生存论的视域切入的。”^①

当黄玉顺否定海德格尔一般存在的超越,而只承认“此在从被抛的‘所是’向本真的‘能在’的超越”这样的超越的时候,黄玉顺的这种超越就只是人生内部的超越了,其生活儒学的生存论就是撇开一般存在而单纯就人生而言的生存论了。黄玉顺说:“这样的超越之说正好应合着儒家所说的真正意义的‘内在超越’,因为在这里,修身成圣,亦即人之自我超越,始终仍然是‘在世’的而非彼岸的。”^②这样,黄玉顺“更加看重”“前期的此在的生存论”的结果就是,在海德格尔那里本来是人与存在的相互归属问题,在黄玉顺生活儒学中却变成人自身的“内在超越”问题。当生活儒学如此关注人自身的“内在超越”的时候,也就不需要什么“外在超越”了,当然也就会“无意于重建任何宗教神学”了。

不过,要想彻底澄清生活儒学的问题,我们还需要进一步分析其“生活”和“存在”概念,特别是与之密切相关的生活儒学的“生存”概念。只是接下来的分析将会表明,生活儒学及其“内在超越”所包含的问题,又使之走向对外在神圣超越者的重建。

二、生活儒学为什么最后又重建一种外在的神圣超越者?

当黄玉顺生活儒学坚持人生内部的超越并使其生存论成为一种撇开一般存在而单纯就人生而言的生存论的时候,其“生活”和“存在”也就只能是人的“生存”了。虽然黄玉顺指责张志伟“在很大程度上”“将生活儒学的‘生活’观念与海德格尔的‘生存’(Existenz)概念混同起来了”,^③但黄玉顺的“生活”实际上就是只限于人的“生存”。那么,黄玉顺为什么可以承认他的“生存”与他的“生活”和“存在”的一致性,却决不承认他的“生存”和“生活”与海德格尔的“生存”的一致性呢?

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第60、61—62、59、439、381页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第383页。

③ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第432页。

原来,黄玉顺对海德格尔的“此在”有一种顽固的误解。黄玉顺说:“生活不是此在的生活,此在倒是生活的此在。生活先行于任何生活者,存在先行于任何存在者。”“生活儒学认为:生活不是‘什么’,因为生活并不是存在者而是存在本身”。“在儒家思想中……没有仁爱,就没有仁者;没有母爱,就没有母亲。生活之为事情本身……从本源的层级上来看,生活首先并不是人的生活,人倒首先是生活着的人。这意思就是说,人之所以为人,首先是因为他生活着。有怎样的生活,就会有怎样的人”。这些说法本来都是没有问题的,而且与海德格尔思想也是一致的,因为海德格尔也是强调存在先于存在者的。但黄玉顺却决绝地说:“所以我要特别地声明:生活儒学的‘生活’观念绝非海德格尔的‘生存’概念。”^①说实话,在刚看到这种声明的时候,我感到非常不可思议:黄玉顺怎么能够跟自己的盟军如此决绝呢?但如果仔细审查黄玉顺的思路,我们就会看到,在这个问题上其实是他自己产生了诸多的误解和曲解。虽然思者总是误解和曲解其他思者,约纳斯、列维纳斯等人就严重误解和曲解了海德格尔,但黄玉顺对海德格尔的误解和曲解会产生严重的后果,我们需要仔细辨析一下。

误解和曲解一:黄玉顺把“此在”误认为先于生存的存在者:

海德格尔既然把生存理解为“此在”(Dasein)的生存,那么,此在就先行于生存;他又把此在理解为一个存在者,虽然是一种特殊的存在者。于是,某种存在者就成了生存的前提。^②

海德格尔确实说此在是一个存在者,但他同样也强调,“此在”这个术语是“纯粹表达其存在”^③的。这也就是说,在海德格尔那里,此在虽然是一种存在者;但这是就其存在而言的,不能撇开其存在来理解此在。黄玉顺在这里从“把生存理解为‘此在’的生存”这个说法,推导出来“此在先行于生存”并且“成了生存的前提”这样的结论,这是对海德格尔的双重误解:首先,忽视并割裂了此在这种特殊存在者之本己的存在或生存特点,从而把此在理解成了现成存在者;其次,海德格尔的所有语句都是形式指引性的,不是分析哲学的那种固化命题,黄玉顺的这种纯粹形式逻辑上的推导是把并非固化命题的形式指引性句子错误地当作固化命题来处理,其处理方式本身就是不恰当的,也就是说,他不能单纯依照形式逻辑来进行外在的、纯粹形式上的推导,而应该进入海德格尔的语境和所讨论的事情之中去理解。实际上,海德格尔从来不会认为先有一个现成的此在,然后才会有生存。相反,在海德格尔那里,生存总是先于生存者,存在总是先于存在者。

误解和曲解二:误认为海德格尔的“生存”和“存在”是无关的,进而又割裂了海德格尔的生存论和存在论。黄玉顺认为,在海德格尔那里,所谓“生存”肯定不是“存在本身”。

这就意味着:存在本身是在生存之外的,是在此在的生存之外……就他的后期思想来讲,他继续追问“存在”却抛弃了“生存”这条进路,那就更加意味着:谈“存在”本身是可以完全不谈“生存”问题的;或者说,我们谈存在本身的时候,竟然可以是跟生存全然无关的!^④

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第60、434、435、434页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第434页。

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 12.

④ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第486页。

海德格尔之所以在转向之后放弃了生存论的进路,而试图直接诉诸存在本身,就因为存在不等于生存,否则,他就绝对不可能放弃生存论。^①

首先,说海德格尔的“生存”不是“存在本身”,“存在不等于生存”,这都没有问题,因为海德格尔的“生存”只是此在的存在,而海德格尔的“存在”则指涉包括此在在内的所有存在者的存在;但是,这并不意味着存在在生存之外,更并不意味着存在跟生存全然无关。对于海德格尔来说,生存是存在的一种特殊样式,而且与存在相互归属,怎么能够跟存在无关呢?黄玉顺之所以得出这样的错误结论,其原因大概与“误解和曲解一”类似,一方面误解了“此在”;另一方面又拘泥于字眼儿和句子的句法形式和逻辑形式,没有跟随海德格尔的形式指引而进入事情本身之中。就海德格尔的思想本身而言,其“生存”与“存在”的关系,在本质上就是他后期反复阐述的人与存在的关系,双方相互归属并且共属一体。

其次,所谓海德格尔后期“直接诉诸存在本身”,这种说法也是模棱两可的。如果说海德格尔前期是先通过对此在的生存论分析而为存在追问做准备,而后期则因前期大致完成了这个准备工作而直接思考存在,那么,这种说法就是可以的。但如果说海德格尔后期是完全撇开此在的存在而直接思考存在,那就不是事情本身了。对此,只要认真阅读一下海德格尔后期的著作,我们就能发现,海德格尔其实非常频繁地谈论此在、有死者、人和人的存在。

再次,认为海德格尔后期放弃了生存论,这也是因拘泥于字眼而忽视了事情本身。海德格尔后期确实很少使用“生存论”这个词,但这正像他后期常常不使用“现象学”“诠释学”“存在”“真理”等词语一样,他不用这些词并不意味着他抛弃了他原来用这些词所表达的意思。他之所以不用这些词,只是由于这些词很容易被人误解和执着。只要一有名相,人们就易于执着于名相,从而遮蔽事情本身。海德格尔不用这些词的苦衷类似于禅宗的不立文字,其目的只是为了让人更为顺畅地进入他要讨论的事情本身之中。实际上,海德格尔的前后期思想都既是生存论的,也是存在论的,而且其生存论与存在论是统一的。没有存在论的生存论会滑向人类中心主义或主体主义,而没有生存论的存在论则会滑向西方传统的现成实体论。海德格尔的存在论—生存论或者生存论—存在论则既可以避免人类中心主义或主体主义,又可以摆脱西方传统实体论。

误解和曲解三:黄玉顺没有看到其生活儒学的“生存”和“存在”与海德格尔的“生存”和“存在”之间的真正异同以及这种异同的危险后果:

所以,我的基本想法是:我现在谈的这么一种“生存”,不以任何存在者为先行观念的“生存”,也就是说,不是在说“此在的生存”。如果我这样谈生存,又如何?很简单,这就是我所说的“生活”。这也就是中国人观念中的“存在本身”。这也就是“生活儒学”所谈的全部话题:生活……如果我们把海德格尔所谓“生存”前面的那个“此在”剔除掉,我们也就获得了“生活”的观念。这样一来,我们就从存在者的观念而达到了真正彻底的存在的观念。^②

黄玉顺认为,只要把海德格尔“生存”前面的那个“此在”剔除掉,就获得了生活儒学的“生活”概念,而黄玉顺也正是在这个意义上“谈生存”的。可见,黄玉顺的“生活”就是去掉“此在”之后的海德格尔的“生存”,而这种“生活”同时又是黄玉顺自己的“生存”。由于黄玉顺对海德

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第440页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第487页。

格尔的“此在”和“生存”是有误解的,如果消除了这种误解,那么,黄玉顺的“生存”与海德格尔的“生存”在某种意义上就没有什么不同了。黄玉顺不必费力地剔除掉“此在”,他的“生活”和“生存”本来就可以是海德格尔的“生存”。但黄玉顺始终不承认这一点。不过,在上述引文中,黄玉顺又说,他的“生存”和“生活”达到了“真正彻底的存在的观念”,这也就是说,他的“生存”和“生活”也就是他的“存在”,所以,黄玉顺的“生存”“生活”和“存在”是可以等同的。如此一来,这又与海德格尔区别开来了,因为海德格尔的“生存”和“存在”是相互归属的,并不是等同的。这样,虽然黄玉顺的“生存”可以是海德格尔的“生存”,但黄玉顺的“存在”绝不是海德格尔的“存在”。对此,黄玉顺也会承认:“既然海德格尔在其后期已经抛弃了前期的生存论进路,而试图直接诉诸存在本身,那么,生活儒学就再也不必加以理会了”。^①既然生活儒学不理睬海德格尔的后期思想,那其“存在”就更不可能是海德格尔的“存在”了。问题是,虽然黄玉顺承认存在概念的不同,但并没有认识到抛开海德格尔后期思想之后他的存在概念中所隐含的危险。实际上,正是海德格尔中后期特别强调出来而在其前期还只是隐含着的存在概念以及存在与人之生存的相互归属,才使得海德格尔的“此在”和“生存”避免了主体主义。如果黄玉顺的“存在”不是海德格尔的“存在”,亦即不是海德格尔中后期所特别强调出来的“存在”,而其“存在”又可以等同于其“生活”和“生存”,那么,黄玉顺的“存在”“生存”和“生活”就有滑向主体主义的危险了。在这种情况下,尽管黄玉顺一再强调先有生活,然后才有生活着的人,但他的“生活”和“存在”也只能是人的“生活”和“生存”。

总之,由于所谓的后期海德格尔“抛弃”生存论,黄玉顺不再予以理会,试图以此避免对生存或生活的脱离;又由于所谓的前期海德格尔的主体主义,黄玉顺又要与前期海德格尔加以切割,试图以此避免主体主义。但是,黄玉顺的这种做法是建立在误解海德格尔的前提之下的,而且这种误解又使黄玉顺无法吸收而只能错失海德格尔最有意义的思想,最终使黄玉顺自己又陷入主体主义或唯人主义的泥潭之中。黄玉顺指责海德格尔的存在与生存无关;但黄玉顺自己在否定生存之外的其他存在的时候,其眼中也就只有人的存在或生存了。虽然先有存在或生存,然后才有人;但黄玉顺的存在和生存毕竟只能覆盖人,而无法覆盖其他的东西。黄玉顺说:“区别于‘生存’的那个所谓‘存在本身’,‘不过是子虚乌有、没有意义的东西’,‘儒学并不关心一般的所谓‘存在的意义’,而只关心人之生存的意义。’”^②

在海德格尔那里,“生存”与“存在”不是一个概念,“生存”只涉及此在的存在,但除了此在的存在之外,还有许多其他存在者的存在,而且海德格尔要追问的就是可以涵盖所有存在者的一般意义上的存在。这种存在虽然不是普遍共相,但可以聚集而化为各种存在者。人或此在归根结底也是被这种存在所抛出来的,同时又是被这种存在所需用的,人的本质就在于倾听和应和这种存在,尽管人不能完全把握这种存在本身。这样,在海德格尔的思想中,就有一个并非外在的超越维度。这个与人相互归属的、并非外在的超越维度就是存在。有了这个维度,人的有限性问题就可以在人的生存本身加以处理,因为人的生存本身总已包含了与存在的相互归属。这就不再需要一个外在的神圣超越者。反之,如果不承认存在这种并非外在的超越维度,或者,如果把存在完全等同于人的生存或此在的存在,把生存等同于全部存在,把生存视为一切,那么,人的有

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第452页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第12、381页。

限性所导致的问题就无法在人的生存本身加以解决,就只能倒逼出来一个外在的神圣超越者。

黄玉顺的前期生活儒学实际上坚持了一种唯人主义或人本主义的立场,这种立场使他否定任何外在的神圣超越者。就其唯人主义或人本主义立场本身而言,对任何外在超越者的这种否定当然是很好的,因为只有这样才能保持其思想的一致性和彻底性。但是,人毕竟不是唯一的存在者,人在本质上毕竟是归属于存在的,人的有限性和“原罪”也是否定不掉的。人的这种不完善性使得人的实际生存总是有着各种各样的问题。

黄玉顺后来也发现了这个问题。他说:“人本主义的本质,就是尼采所说的‘上帝死了’,即人取代了原来那个外在的神圣超越者。这样一来,人的欲望就可以凭借其理性这个工具而恣意妄为。”“近代文艺复兴以来,神圣超越的观念日渐式微,人本主义开始进入了一个变本加厉的新阶段,哲学理性主义尽管取得了更大的成就,但同时也带来了更大的问题,其中尤其值得警惕的是权力——包括资本的权力和政治的权力的为所欲为”。^①

但是,对人的生存问题的发现和重视并没有使黄玉顺反思其“生活”“生存”和“存在”概念的狭隘性,并没有促使他进入人与存在的相互归属中去寻找神圣和超越。他继续坚持其狭隘的“生活”“生存”和“存在”概念,试图仅仅通过否定其前期的“内在超越”路线而寻找出路;但是,对“内在超越”的单纯否定并不能真正超越“内在超越”,而只能简单地走向“内在超越”的反面,亦即“外在超越”。于是,黄玉顺不得不在生存之外,再人为地构造一个外在的神圣超越者。他说:“鉴于这种人本主义的本体论的‘内在超越’(immanent transcendence)导致了超越者的神圣性的丧失并由此而带来了严重问题,”所以,他要“讨论神圣超越者的本体论重建问题”,亦即“外在超越”的重建问题。^②

三、重建外在的神圣超越为何是一种迷途?

黄玉顺否定“内在超越”的理由是,“内在超越”说有两个教条,亦即中国哲学“区别于并且优越于”西方的外在超越,但这两个教条是“根本不能成立”的。他认为,“西方哲学的主流也是内在超越的”,但“未必是优越的”,“‘内在超越’与‘外在超越’的对立,在很大程度上其实是哲学与宗教的对立,或者说是理性与信仰的对立、世俗性与神圣性的对立”。既然如此,要想抛弃“内在超越”而重建“外在超越”,那就要抛弃哲学和理性,而回到宗教和信仰了?非也,黄玉顺又不想抛弃哲学和理性。他说:“这一切并不意味着放弃理性、拒绝哲学;但无论如何,我们必须克服理性与信仰之间的紧张对立。因此,今日思想的任务乃是哲学地重建神圣超越,或者叫做理性地重建信仰。”^③

但是,既然“内在超越”与“外在超越”的对立是哲学与宗教的对立、理性与信仰的对立,那又如何以哲学的和理性的方式去重建信仰方面的神圣的外在超越呢?黄玉顺对此并没有从学理上给予充分的阐释和论证,也没有对西方宗教神学和哲学中关于理性宗教和宗教哲学的相关讨论予以充分的分析和评论,更没有对西方相关讨论所存在的问题予以批评和克服。黄玉顺确实考察了现象学的解构、还原和构造方法,但海德格尔并没有去构造一种外在的神圣超越。黄玉顺在

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第201页。

② 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第199页。

③ 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第200—201、201、202页。

重建外在超越的时候,主要把目光转向了“前轴心期”的前哲学思想、中国古代的《易经》和孔子等人的思想,试图以此而为“哲学地重建神圣超越提供启示”。他认为,前轴心期的超越观念,“诸如西方的‘众神’(gods)、“上帝”(God),中国殷周时代的‘帝’‘天’”等,这些超越者都是“在‘世界之上’,当然更是在人之上,即对于人及其世界来说是外在的,亦即‘外在超越’(external transcendence)”,而且“这个超越者本来是神圣的,即是‘神圣超越’(sacred transcendence)”。当然他也承认,这种超越观念是“哲学出现之前的”,而“哲学是在‘轴心时代’产生的,而且在很大程度上是以宗教或信仰的对立面出现的”。于是,他又试图从《易经》中寻找对他重建外在超越的支持。他说,《易经》中的“这些筮辞显而易见地预设了一个形而上的存在者,即一个至上神,称之为‘帝’或‘天’,这也是与殷墟卜辞一致的”。^①他又说:“《易经》的‘天’‘帝’即神。‘天’是至上神,即超凡存在者;‘帝’与‘天’同义,同位同格。‘天’‘帝’不仅是至上神,而且是唯一神。”^②然而,黄玉顺也知道,他从《易经》中找到的这种观念其实仍然是前哲学的,而不是进入轴心期之后《易传》中的观念。于是,他就特别重视起孔子的思想,认为在孔子那里“仍然保留着外在的超越者及其神圣性”,认为“孔子之‘天’作为至上神,乃是一个人格神”。^③

这里有两个层面的问题:首先,即便黄玉顺试图借助的这些超越者是外在的和神圣的,那它们都是以哲学的方式提出来的吗?如果有的观念并不是哲学的,那即便按照黄玉顺自己的说法,引用这些资源又如何有助于他以哲学的方式去重建外在的神圣超越呢?其次,黄玉顺试图借助的这些超越者其实也未必就是他所说的那种外在的至上神或人格神。大家普遍认可的一个说法就是,中国古代思维方式的一个突出特点就是“天人合一”和“物我为一”。而“天人合一”“物我为一”的基本意思就是天人、物我都是融为一体的,都是没有分开的。既然没有分开,既然融为一体,又何来“外在”呢?对于中国古人来说,一切都是人生中的东西,即便神圣超越者也不是脱离人生的。那种人生之外的东西都是不可谈论的或无意义的。那么,这些神圣超越者是至上神或人格神吗?也未必。中国古人所说的“天”“帝”,其原初的生存史本义可能并不是人格神,人格神之义可能只是后来才派生出来的。^④即便中国古人所说的“神”,其生存史本义也未必就是人格神,“神”之人格神之义可能也是后来才派生出来的,特别是近现代国人由于受到西方人格神观念的影响才动辄就把中国古人所说的“神”理解为人格神。^⑤由此,如果这些神圣超越者在本来意义上既不是外在的又不是人格神,那黄玉顺借此而重建外在神圣超越也就失去了力度,在某种意义上也可以说失去了着力点,从而变成在空中搭建楼阁。

其实,“内在超越”与“外在超越”、哲学与宗教以及理性与信仰的二元对立可能只是一些哲学家们虚构出来的幻象,在人的实际生存中,事情本身可能并不是这样的。实际生存中的超越可能既不是内在的,也不是外在的,而是不分内外的一种整体超越。如果在实际生存中人们真的试图在二元对立的模式下,以“内在超越”或者“外在超越”的方式,去追求人生的超越,那这样的追求都会以失败而告终。实际上,中国古人心目中的超越可能既不是“内在超越”,也不是“外在超越”。把中国古代的超越界定为“内在超越”是不准确的,但把它界定为“外在超越”同样也是不

① 黄玉顺:《生活儒学与现象学》,第209、200、200、199、211页。

② 黄玉顺:《〈易经〉“天”“帝”超越意义的诠释》,《周易研究》2022年第6期。

③ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

④ 关于中国古代之“天”的原初意蕴可参见我的一篇待发表文章《“天”之为“生存空间”——对中国传统“天”信仰的生存论考释》。关于“帝”的生存史本义,需要另外专门撰文予以考察。

⑤ 关于中国古代之“神”的生存史本义,可参见我的另一篇待发表文章《“神”之生存史本义考释》。

准确的。牟宗三、余英时、汤一介等人把中国古代的超越界定为“内在超越”，其初衷本来是想刻画出不同于西方思想的独有特征。如果予以恰当理解的话，“内在超越”说至少还是可以部分地刻画中国传统思想的，至少可以表明在中国古代哲学那里是没有外在的神圣超越者的。当然，为了与西方的“外在超越”相区隔而把中国古代的超越界定为“内在超越”，这仍然陷入内外二分的框架之中。在中国古人那里，可能本来就没有什么内外之分。也正因为这样，为了批评“内在超越”说的不当之处，而反过来把中国古代的超越界定为“外在超越”，这同样也是陷入内外二分的框架之中，仍然是不恰当的。而且与“内在超越”说相比，“外在超越”说更为不恰当。因为“外在超越”说不仅囿于内外二分，而且更会进一步陷入主客二分之一中，而中国古人的“天人合一”“物我为一”思想更不会包含主客二分成分的。也就是说，虽然所谓中国传统思想追求“内在超越”的说法并不准确，但绝对否定“内在超越”说并以“外在超越”说来代替之的做法更加不准确。

黄玉顺的前期生活儒学“无意于重建任何宗教神学”，但到后期又致力于重建“神圣外在超越”，在这个问题上，其思想发生了一种反转，亦即其后期否定了其前期的主张。这种反转与其基本概念本身的缺陷密不可分。在其生活儒学中，“生存”“存在”和“生活”所表达的是同一个意思，或者说，他用其“生活”概念代替了海德格尔的“生存”和“存在”，并在这种代替中实质性地否定了海德格尔的“存在”，从而把“存在”等同于“生存”。然而，在黄玉顺后来发现其前期生活儒学之人本主义立场的问题之后，虽然修改了其人本主义立场，但并没有完善其存在概念，也没有修正其对海德格尔的误解。

比如，黄玉顺仍然纠缠于海德格尔的“存在总是某种存在者的存在”这句话，认为这样的存在“已不再是先行于任何存在者的了”。其实，当海德格尔说“存在总是某种存在者的存在”的时候，所强调的并不是存在者的在先性，而是强调存在总要体现为或落实于存在者，这里并没有否定存在的在先性。而且也正是存在的在先性，包括存在之于此在的在先性（这在海德格尔的存在历史之思中是非常鲜明的），成为一道预防外在超越的“防火墙”。虽然黄玉顺也强调存在的在先性，但他的存在始终是生活和生存。他在后期仍然批判所谓的海德格尔的存在与生存的二分，仍然把存在等同于生存和生活。在2018年的《再论生活儒学与海德格尔现象学的关系》一文中，黄玉顺仍然说：“生存即是存在，存在即是生存，两者是一回事。这样的作为生存的存在，或者作为存在的生存，谓之‘生活’。这是比海德格尔的‘存在’概念更彻底的存在观念：一切存在者皆源于生活，归于生活。”^①

由于在生存、存在和生活这些基本概念上，黄玉顺并没有任何根本性的改变和改进，所以，其生活儒学前期的人本主义或主体主义立场在后来并没有真正加以克服。也正因为这样，其后来仍然保留人本主义或主体主义残迹的生活儒学才需要一个外在的神圣超越者。因为只要残留着人本主义或主体主义，它就无法参悟到与人之生存共属一体的存在的超越性；只要没有并非外在的存在的超越性，由于人本主义和人之实际生存的固有问题，它就需要再造一个外在的超越者，而且是作为神圣人格神的外在超越者。如此这般，它就仍然陷入内外二分的幻象之中而无以自拔，它就必然步入追求外在超越者的迷途。

追求外在超越之所以是一条迷途，还因为尽管前现代的中国古人并没有这个追求，但一个前现代的人也确实可以接受一个外在的神圣超越者，这还不是一个太大的问题。而对于一个现代

^① 黄玉顺：《生活儒学与现象学》，第527—528、528页。

人来说,如果他真正接受了现代科学的话,他就很难再接受一个外在的神圣超越者,他就很难接受人格神以及外在的天堂等等,因为人格神这样的外在神圣超越者与现代科学是直接矛盾的。一个现代人可以接受一种超出科学而与科学无关的东西,可以接受非科学的东西,但不能接受与科学水火不容的东西。在现代科学看来,对人格神以及一切外在神圣者的信仰都是迷信,而这种迷信就是一个现代人所无法接受的东西。这也是基督教以及一切有神论宗教信仰在现时代所面临的共同难题。正是为了化解这类难题,布尔特曼等基督教神学家才通过“解神话化”而重塑基督教神学,亦即通过把客观化的、外在的天国、基督再临、世界末日等神话重新理解为生存世界之中的生存事件,从而去掉基督教神学的神话因素,拯救其中的生存意蕴。^①

黄玉顺试图在生活儒学中重建神圣外在超越者,这显然是一种反其道而行之的反动做法,在现时代是不合时宜的,也终将不会为现代人所接受。虽然现代性是有严重问题的,但我们仍然需要以现代人所能接受的方式来说话。或者说,虽然现代性思想有其严重缺陷,但与现代思想直接冲突或水火不容的东西从根本上来说还是没有容身之地的。

结束语:如何重建儒学?

黄玉顺生活儒学的宏旨在于重建儒学,这无疑是非常有意义的,悠久的儒学需要以当代的方式向当代人说话。黄玉顺后来侧重于重建儒学的神圣性,这无疑也是需要的,因为人生不能没有神圣;但是,对儒学的重建既不能是来自于西方的人本主义或主体主义的,也不能重拾来自于西方的神话化的人格神。当代中国学人需要解构神话化的神圣,在中国传统的“天人合一”思想基础上,建构一种生存与存在共属一体的新神圣。

重建儒学无疑是对传统儒学的一种创造性转化和创新性发展;但这种“双创”不能把本来并非儒家本意也并不占居儒学主流而是主要来自于西方的人格神置入儒学之中,相反,它应该对那些并不占居儒学主流也并非儒家本意但在儒学传承中又确实派生出来的人格神因素加以解神话化,进而把儒家思想中固有的那种“天人合一”的神圣因素,通过存在论的生存论解读,而进一步突现出来。

重建儒学应该进一步挖掘传统儒学经典的生存史原义,并在当代与境下加以阐释和弘扬,从而为当代人提供一种安身立命的思想和信仰。

(责任编辑:王丰年)

^① 关于布尔特曼等人的“解神话化”思想,参见李章印:《海德格尔哲学对布尔特曼神学的影响》,见傅永军等著:《宗教与哲学:西方视域中的互动关系研究》,济南:山东大学出版社,2014年,第309—365页;P. C. 霍奇森:《海德格尔、启示和上帝话语》(节选),李章印译,《世界哲学》2012年第1期;R. 布尔特曼:《关于“去神话化”问题》,李章印译,《世界哲学》2012年第1期;李章印:《从2012末日恐慌看布尔特曼“去神话化”的意义》,洪汉鼎、傅永军主编,陈治国副主编:《中国诠释学》第11辑,济南:山东人民出版社,2014年,第269—283页。

· 儒家礼制文化与文学 ·

礼典的编纂与唐代文学精神

金 鑫

摘要:唐代儒学思想的发展与变化,首先体现在礼制的重塑中。太宗至玄宗期间,《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》这三部礼典的相继编成,令唐代的礼仪制度趋于完备,也为南北朝时期分裂混乱的儒学思想找到了融合统一的方案。同时,因大量的文人参与到礼典的编修以及仪礼活动的实践之中,儒学与文学的关系由紧张逐渐趋于融合,儒学中出现的由章句到义理的转向,也越来越呼唤文学参与其中。由此,文士与儒士的身份逐渐被统一为“文儒”。这样的现象,奠定了唐代文学的基本精神,尤其对盛中唐以来复古文学思想的兴起有着直接的影响,促进了盛中唐以来文人士大夫的精神转向。

关键词:唐代; 礼典; 儒学; 文学; 文儒

基金项目:国家社会科学基金青年项目“唐至北宋礼制与文学研究”(19CZW033)

作者简介:金鑫,岩手大学教育学部(日本岩手 0208550)

唐王朝建立后,十分重视礼制建设。太宗至玄宗期间,随着《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》这三部礼典的相继编成,南北朝时分裂混乱的礼仪制度逐渐得到统一与完善,唐代的礼乐文化也因之走向鼎盛。与此同时,唐代文学在对南北朝文学的继承与批判中愈发绚烂多彩。礼制的兴盛与文学的绚丽,在精神上多有一致之处。礼是儒家根柢所系,唐代儒学的发展,正以礼制的重塑为肇始。唐代文学的发展变化,也与儒学精神有着密切联系。不过,历来研究唐代礼制者鲜及文学,讨论唐代文学变迁者虽能追溯至儒学精神的发展变化,却又很少与礼制的变革联系在一起。于是有必要以融会贯通的视点,深入探讨礼制与文学之间的关系。唐代礼制兴盛,首先不得不注意《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》这三部礼典的编纂问题。礼典的编纂为礼制奠定了实践规范,同时也为文学精神的革新提供了很多重要的铺垫。

一、《贞观礼》的开先

(一)《贞观礼》的编纂

唐朝创立之初,主要沿袭隋代礼制,至唐太宗时,方开始新编礼典。《旧唐书·礼仪志》载:

神尧受禅,未遑制作,郊庙宴享,悉用隋代旧仪。太宗践祚之初,悉兴文教,乃诏中书令房玄龄,秘书监魏徵等礼官学士,修改旧礼,定著吉礼六十一篇,宾礼四篇,军礼二十篇,嘉礼四十二篇,凶礼六篇,国恤五篇,总一百三十八篇,分为一百卷。^①

^① 刘昫等:《旧唐书》卷二一《礼仪志》,北京:中华书局,1975年标点本,第816—817页。

这新编成的一百卷礼典即为《贞观礼》，于贞观十一年(637)修成。而高祖时所用“隋代旧仪”与太宗所修改之“旧礼”，虽都是隋代礼仪，其实亦有两种。《旧唐书·礼仪志》又载：“隋氏平陈，寰区一统，文帝命太常卿牛弘集南北仪注，定《五礼》一百三十篇。炀帝在广陵，亦聚学徒，修《江都集礼》。”^①隋代礼典，既有隋文帝时所修《开皇礼》，又有隋炀帝所修《江都集礼》。《贞观礼》对隋代礼仪的因革，实则主要革除了隋炀帝大业以后之礼仪，而多以隋文帝《开皇礼》为基础进行修订。正如《唐会要》载苏冕之语：“我唐始基，刊定礼乐，去亡隋之繁杂，备前古之雅正。”^②唐太宗所作《帝京篇》亦云：“彩凤肃来仪，玄鹤纷成列。去兹郑卫声，雅音方可悦。”^③隋因炀帝荒淫而亡，其“繁杂”之礼、“郑卫”之声自然当废，而《开皇礼》则有融汇南北礼学之功。所谓“备前古之雅正”，实则主要据《开皇礼》而追溯前古。

隋唐以前，礼仪的传承实际上是颇为繁杂不清的。中华文明对礼制的重视奠定于三代，然而自“礼崩乐坏”后，周代礼仪亦未能系统保存下来。汉代相继搜得《周礼》《仪礼》等书，又汇总删定众说而成《礼记》，“三礼”虽然位列经典，却已多与汉代社会政治的实际情况不能契合，难以系统实行，只能别定礼仪制度。不过汉末丧乱，汉代制度亦未能系统流传。到了南北朝乱世，礼仪因革因政权而异，正如唐高祖《修魏周隋梁齐陈史诏》所云：“自有魏南徙，乘机抚运，周隋禅代，历世相仍，梁氏称邦，跨据淮海，齐迁龟鼎，陈建宗祚，莫不自命正朔，绵历岁祀，各殊徽号，删定礼仪。”^④

礼仪制度既有南北的不同，且随着北魏分为东西，继而各自成为北齐与北周，又产生变化。北周宇文氏托古改制，生硬模仿《周礼》创立官制，而北齐则多承袭汉魏之旧。此后北周平定北齐，隋又取代北周。隋朝的统治基础虽来自北周，其礼仪制度却废除了北周托古改制的一套，所谓“易周氏官仪，依汉魏之旧”。^⑤不过此“汉魏之旧”，又有南北二宗，隋文帝令牛弘等人所修《开皇礼》虽曰“集南北仪注”，实则牛弘等人对南朝礼制多有批判：“江南王俭，偏隅一臣，私撰仪注，多违古法。”于是其“集南北仪注”的结果是：“悉用东齐《仪注》以为准，亦微采王俭礼。”^⑥以北齐为主，对南朝仪微采而已。

继承《开皇礼》而来的《贞观礼》在总体上也是以北为主。不过《贞观礼》在保存隋与北齐旧制的基础上，是有所改革的。《唐会要》载《贞观礼》在遵依“古礼”(主要指《开皇礼》)的同时，对于“周隋所阙”又“凡增二十九条”。^⑦此外还曾“旁求异代，择其善者而从之”。^⑧这些新增部分中“一些仪目大量吸收南朝制度的同时，也是南北制度的合并与折衷”；“对于南北礼制的吸收或创设，显然是以周礼的精神为原则定其取舍，在此同时并折衷汉魏仪制”。^⑨对于隋与北齐旧制的不完备之处，《贞观礼》引进了南朝礼制作为补充，同时又进一步上溯，以周礼的精神来指导南北礼制的融合。

以北为主的同时，不断吸收南朝制度，并以周礼古制的精神来指导南北融合，是《贞观礼》所奠定的唐代礼制的基调，此后《显庆礼》《开元礼》等礼典的编纂，基本沿着这一基调进一步补充完善。

① 刘昫等：《旧唐书》卷二一《礼仪志》，第816页。

② 王溥：《唐会要》卷三七《五礼篇目》，北京：中华书局，1960年，第669页。

③ 彭定求等编：《全唐诗》卷一，北京：中华书局，1960年，第2页。

④ 刘昫等：《旧唐书》卷三《令狐德棻传》，第2597页。

⑤ 魏徵等：《隋书》卷一《文帝纪》，北京：中华书局，1973年，第13页。

⑥ 魏徵等：《隋书》卷八《礼仪志》，第156页。

⑦ 王溥等：《唐会要》卷三七《五礼篇目》，第669页。

⑧ 刘昫等：《旧唐书》卷二一《礼仪志》，第817页。

⑨ 吴丽娱：《关于〈贞观礼〉的一些问题》，《中国史研究》2008年第2期，第55页。

(二)《贞观礼》的精神意义——南北、文质与古今

随着《贞观礼》的编纂,从礼仪制度,到制度背后所蕴含的礼学与儒学思想,乃至处于礼制和儒学外延的文学思想,都在进行着崇古名义下的南北融合,其各自的精神内核颇有相通之处。《隋书》之《儒林传序》与《文苑传序》云:

南北所治,章句好尚,互有不同……大抵南人约简,得其英华,北学深芜,穷其枝叶。考其终始,要其会归,其立身成名,殊方同致矣。

江左宫商发越,贵于清绮,河朔词义贞刚,重乎气质。气质则理胜其词,清绮则文过其意。理深者便于时用,文华者宜于咏歌。此其南北词人得失之大较也。若能掇彼清音,简兹累句,各去所短,合其两长,则文质斌斌,尽善尽美矣。^①

无论是儒学还是文学,史臣都强调南北二者应当各取其长,实现融合贯通。当然,隋唐儒士与文人对于南北双方的长短之处,在认识上难免有所不同;又因各自南北出身之限,也会有喜好倾向上的差异。故而无论是礼制、儒学还是文学,南北融合是一个相对长期的过程,唐代礼制与文学的兴盛,也与这一长期的南北思想的碰撞与融合存在密切关联。

具体而言,南北的不同在儒学上体现为“约简”与“深芜”的对立;在文学上体现为“清绮”与“气质”的对立。《隋书》的这些表述不免有抽象之处,不过细究之,南北的儒学与文学的不同,大概与其在“文”“质”偏好上的差异有关。

南北双方在文学上的“文”“质”之别体现得十分清楚:极尽修饰之能的声律骈文皆产生于南朝,正是“文”的登峰造极;而北方文学的“理胜其词”,即其在文辞上鲜少修饰则是“质”的体现。而在儒学上,南北的不同也可以概括为“文”“质”之别。南方儒学的“约简”,是因其时常游离于传统的章句义疏而来,应实际需要而解经,虽被誉为“得其英华”,实际上多蕴含着对传统的改造与扬弃;北方的“深芜”,所穷“枝叶”主要是传统的章句义疏,秉持解经的旧传统,难免随着积累的旧说愈多而愈显“深芜”。如此来看,不断创造新说的南学,未尝不是一种对于经典敢于别出心裁、自添修饰的文华;而谨守传统的北学,则是忠于旧典、不敢轻易改弦更张的质朴。那么,儒学与文学虽有着领域范畴之别,其精神内核却颇有类似之处。萧子显在《南齐书·文学传论》中云:“习玩为理,事久则渎,在乎文章,弥患凡旧。若无新变,不能代雄。”^②其对“新变”的强调,既适用于南方文学,同时也适用于南方儒学的精神。

于是,南北的儒学与文学的不同,表现在外,是感官上文华与质朴的不同;表现在内,则是一种对于创新与守旧的态度上的不同。故而南北的融合,在表象上要达到所谓的“文质彬彬”,在内核上则要面临如何处理新与旧、古与今关系的棘手问题。

礼乐文化因其传统而具有正当性,本身就是一种带有浓重古旧色彩之物,而唐代崇礼既要为新朝的建立提供合法性支持,又要为君臣行为提供新的准则,不得不面临着许多实用方面的新课题,旧与新、古与今难免会产生冲突。贞观时的唐人虽然在整体上仍以古为尊,而在面对这些古与今的冲突之时,颇有以今为主、并不完全墨守古制而欲自我作古的意识。如太宗朝讨论明堂制度时,诸儒因经典注释记载各异而议论纷纷,莫衷一是,对此魏徵上言道:

① 魏徵等:《隋书》卷七五《儒林传》,第1705页;卷七六《文学传》,第1730页。

② 萧子显:《南齐书》卷五二《文学传论》,北京:中华书局,1972年,第908页。

凡圣人有作,义重随时,万物斯睹,事资通变……并随时立法,因事制宜。自我而作,何必师古。廓千载之疑议,为百王之懿范。^①

“随时立法,因事制宜。自我而作,何必师古”的议论极具革新精神。在太宗朝,明堂制度虽然未能因魏徵的这一议论得以确定下来,而这种“自我而作,何必师古”的精神却是实实在在刻印于当时的君臣心中。《贞观礼》在折衷南北、处理今古礼制不同的问题时,就多有以“今”为重的意识,并不墨守古制陈说:“(《贞观礼》)在定礼的过程中,还注意到了礼在当朝的实用性……《贞观礼》在某种程度上,既是古典的结束,又是新典的开始,唐礼的以‘今’代古,委实应从《贞观礼》算起。”^②

以“今”代古,从礼仪制度渐次普及到整体的儒学乃至文学思想中,奠定了唐代士人的精神趋向。如对礼乐与政治的关系,唐太宗君臣有如下认识,十分值得注意,《贞观政要·礼乐》载:

贞观二年,太常少卿祖孝孙奏所定新乐。太宗曰:“礼乐之作,是圣人缘物设教,以为撙节,治政善恶,岂此之由?”

御史大夫杜淹对曰:“前代兴亡,实由于乐。陈将亡也为《玉树后庭花》,齐将亡也而为《伴侣曲》,行路闻之,莫不悲泣,所谓亡国之音。以是观之,实由于乐。”

太宗曰:“不然,夫音声岂能感人?欢者闻之则悦,哀者听之则悲。悲悦在于人心,非由乐也。将亡之政,其人心苦,然苦心相感,故闻之则悲耳。何乐声哀怨,能使悦者悲乎?今《玉树》《伴侣》之曲,其声具存,朕能为公奏之,知公必不悲耳。”

尚书右丞魏徵进曰:“古人称:礼云,礼云,玉帛云乎哉!乐云,乐云,钟鼓云乎哉!乐在人和,不由音调。”太宗然之。^③

如果将这一段记载中魏徵的“乐在人和,不由音调”之言,与上引议明堂时其所进言“自我而作,何必师古”相参,可以发现其思想倾向的同调之处:都是强调唐代君臣的主体性,强调今人今时的重要性,认为礼乐乃王朝之润色,非王朝因礼乐而盛衰。进而言之,是认为古制当为今时所活用,非今时当为古制所束缚,不墨守礼乐经典之文辞表象,而深究“圣人缘物设教”之义理初衷,以礼乐为我所用这一更加突出主体性的精神来对待礼乐文化。

这样的态度,自然令太宗朝的思想文化和礼制建设更侧重于今之实用,也更加具有兼容并包的气魄。礼制如此,文学亦然。历来论唐初文学者,往往对唐初宫体诗的余风不歇持批判态度,认为这是太宗朝的白璧微瑕。然而从以上太宗对典型的亡国之音《玉树后庭花》的态度来看,其不废宫体诗的行为也就颇能理解了。甚至不仅宫体诗,南朝所诞生的声律之学、骈俪文章等种种文学上的新变,尽管自其诞生以来就未曾免于崇尚古学者的批判,却也在唐代不断地得到继承与发展,新兴之文学体裁与复古之文学思想齐头并进,各领风骚,这恐怕都与太宗朝奠定的调和古今、兼收并蓄的文化环境密切相关。可以说,唐太宗定礼仪以及《贞观礼》编纂的背后所体现出在崇古的同时以“今”为主体、兼收并蓄、博采众长乃至自我作古的意识,奠定了整个唐代文化的基本精神,是唐代礼制兴隆与文学兴盛的根本源头。

① 刘昫等:《旧唐书》卷二二《礼仪志》,第850页。

② 吴丽娱:《关于〈贞观礼〉的一些问题》,第55页。

③ 吴兢撰,谢保成集校:《贞观政要集校》卷七《论礼乐》,北京:中华书局,2009年,第417页。

二、《显庆礼》的新变

(一)《显庆礼》的编纂

《贞观礼》颁行后十余年,高宗即位。因新朝所需,有对礼典作进一步修订的必要,于是《显庆礼》应运而生。不过在高宗朝,发生了武则天立后的重大政治事件,太宗朝的勋旧与武后麾下的新势力此消彼长,礼典的修订也难免会受到这一政治背景的影响,继而受到新旧势力消长影响的《显庆礼》,也自觉不自觉地为唐代的礼乐文化精神带来了新变。《旧唐书·礼仪志》记录《显庆礼》的修撰缘委云:

高宗初,议者以《贞观礼》节文未尽,又诏太尉长孙无忌、中书令杜正伦、李义府、中书侍郎李友益、黄门侍郎刘祥道、许圜师、太子宾客许敬宗、太常少卿韦琨、太学博士史道玄、符玺郎孔志约、太常博士萧楚才、孙自觉、贺纪等重加缉定,勒成一百三十卷。至显庆三年奏上之,增损旧礼,并与令式参会改定,高宗自为之序。

时许敬宗、李义府用事,其所损益,多涉希旨,行用已后,学者纷议,以为不及贞观。上元三年三月,下诏令依贞观年礼为定。仪凤二年,又诏显庆新修礼多有事不师古,其五礼并依周礼行事。自是礼司益无凭准,每有大事,皆参会古今礼文,临时撰定。然贞观、显庆二《礼》,皆行用不废。^①

《显庆礼》成于显庆三年(658),时高宗即位已近十年,“永徽之治”时高宗与长孙无忌、褚遂良等辅政大臣精诚合作的局面已一去不返。永徽六年(655)武则天立后事件之后,褚遂良被贬,显庆二年,褚遂良与来济、韩瑗等被诬谋反,进一步被贬黜,不久死于贬所。进而到了显庆四年,长孙无忌也遭到诬陷,被逼自缢。

《显庆礼》初修之时,话语权仍掌握在长孙无忌等太宗朝勋旧的手中,最初或许仅为了彰显高宗新朝气象,并未打算对《贞观礼》作太大的改弦更张。然而随着长孙无忌等人的倒台,以及许敬宗、李义府等武则天心腹的掌权,《显庆礼》的编纂工作势必迎来大的转折。尤其武则天立后之后,其在朝中的存在感不断增强,乃至与高宗并列为“二圣”。为加强朝中事务的参与,凸显自身地位的合法性,武则天自然要为了自身利益插手礼典的改订工作。取代长孙无忌主导《显庆礼》编纂工作的许敬宗等人,便多迎合武后意旨而改易旧礼。《旧唐书·礼仪志》所谓“时许敬宗、李义府用事,其所损益,多涉希旨”,正是就此而言。

《显庆礼》对《贞观礼》的改弦更张,主要有两个重要方向,其一为确立“天的唯一性与皇权的至高无上”,其二是为“皇后仪礼与武则天立朝”服务。^②

对于前者,从历史的变化来看,“所谓贞观之治的一个突出特色就是皇帝虚心接受大臣的劝谏以改良朝政,然则高宗显庆以后这种皇帝、大臣几乎是平等相处的景象已经很少见到。君臣关系起了变化,代之而起的是皇权压倒一切,皇帝的意志统领一切”。^③高宗朝的改革为日后武则天称帝提供了礼法的基础,且进一步被唐玄宗所继承。以君王为核心的文化精神日益巩固,君主

① 刘昫等:《旧唐书》卷二二《礼仪志》,第817—818页。

② 吴丽娱:《〈显庆礼〉与武则天》,《唐史论丛》2008年第1期,第4、8页。

③ 吴丽娱:《〈显庆礼〉与武则天》,第7页。

渐成“圣人”,臣下也开始接受并适应自身奉侍君王的文化定位。

对于后者,武则天通过册后、册太子、拜陵、先蚕等礼仪的改革与实践,体会到了礼仪对于巩固自身权威之用,于是更加重视对于礼仪制度的改革与实践。其日后改唐为周,改行周历,举全国之力修建明堂等,也体现出其对于礼的重视,正如宋之问《则天皇后挽歌》中所赞:“象物行周礼,衣冠集汉都。”^①武后朝也曾编《紫宸礼要》十卷、《乐书要录》十卷等礼典,进一步建设礼仪典范。而这些武后所进行的礼仪实践、礼典编纂,大概都是《显庆礼》精神的余绪,即外以周礼等礼仪形式的权威为自身增添合法性,内则并不固守旧礼原文,而是为满足自身需求而不断改弦更张,以皇帝意志来左右礼典的编纂以及礼仪的制定。

(二)《显庆礼》的编纂与文学之士的抬头

《显庆礼》编纂中出现的这种精神上的变革,固然有高宗及武后的主观意愿在其中,也离不开许敬宗等人的极力促成。与《开皇礼》《贞观礼》的编者多为儒士不同,许敬宗的文人身份十分显著。《显庆礼》的编纂以及高宗武后朝政治环境中所出现的一大新变,也正在于文人群体的抬头。《旧唐书·许敬宗传》载:

许高阳武德之际,已为文皇入馆之宾,垂三十年,位不过列曹尹,而马周、刘洎起羁旅徒步,六七年间,皆登宰执。考其行实,则高阳之文学宏奥,周、洎无以过之,然而太宗任遇相殊者,良以高阳才优而行薄故也。^②

许敬宗在太宗朝时既以“文学宏奥”而著称,只不过因“行薄”而始终未获任用。另外,许敬宗之父许善心本仕南陈,颇得江总、徐陵等南朝文士赏识,后因陈亡而入隋。在这样的家世背景下,许敬宗自身也难免深受南学的熏陶。许敬宗在武则天立后事件中博取高位的过程,虽然是政治投机的行为,是其“行薄”的体现,不过随着他成为礼典编纂的核心人物,其文士身份不免促进了礼官与文士、礼制与文学的进一步融合,其南学背景也促进了南朝学术对北朝礼制儒学影响的深化。

许敬宗在贞观中被任命为著作郎兼修国史时曾自称,“仕宦不为著作,无以成门户”,^③可见其素有“著作”之志。在高宗朝,相继被任命为弘文馆学士、礼部尚书、右相等要职之后,许敬宗的“著作”之志得到了极大的发挥空间。

唐朝建立以来,就不断进行着修书等“著作”类的工程。到高宗朝,修书的规模愈大于从前。高祖、太宗时所修礼典、史书乃至类书、文集,往往是由有着北方儒学背景的重臣总揽,再由礼官、儒士与文士各司其职。然而自贞观末至高宗时期,却由有着南学背景的文士许敬宗“总知其事”：“自贞观已来,朝廷所修《五代史》及《晋书》《东殿新书》《西域图志》《文思博要》《文馆词林》《累璧》《瑶山玉彩》《姓氏录》《新礼》,皆总知其事。”^④

尽管许敬宗有“行薄”的一面,而礼典(《显庆礼》)、史书(《五代史》《晋书》等)、文集(《文馆词林》)的编纂等“著作”事宜总揽于其手,显然标志着文士地位的上升。而随着太宗勋旧的相继被打压,太宗朝掌握话语权的北方儒臣,也不得不将话语权拱手让给以许敬宗为代表的新进文士。

高宗朝以前,北朝学术风气占据核心地位,在文学与儒学的关系之中,儒学也明显占有更高

① 彭定求等编:《全唐诗》卷五三,第659页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷八二《许敬宗传》,第2772页。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二二三《许敬宗传》,北京:中华书局,1975年,第6335页。

④ 刘昫等:《旧唐书》卷八二《许敬宗传》,第2764页。

地位。南北朝时期,南朝文风持续浸染北方,至北周及隋,随着梁、陈的相继灭亡,南士大量北迁,南朝的文学风气又曾“扇于关右”。^①对此,《隋书·文苑传序》虽主张南北文风融合则“尽善尽美”,实则南朝文风在北传过程中是颇受到过一番抵制的。尤其北齐故地儒学气氛浓郁,以儒学传家的山东士人,往往以儒学精神来反对南方的文学好尚。如李谔《上隋文帝革文华书》云:“臣闻古先哲王之化民也,必变其视听,防其嗜欲,塞其邪放之心,示以淳和之路。五教六行为训民之本,《诗》《书》《礼》《易》为道义之门。故能家复孝慈,人知礼让,正俗调风,莫大于此……降及后代,风教渐落。魏之三祖,更尚文词,忽君人之大道,好雕虫之小艺。下之从上,有同影响,竞骋文华,遂成风俗。江左齐、梁,其弊弥甚,贵贱贤愚,唯务吟咏。”^②斥“文词”为“雕虫之小艺”,而其所主张“君人之大道”乃是儒学礼教。又如王通《中说·事君》更是以谢灵运、沈约为“小人”,鲍照、江淹为“狷者”,吴筠、孔珪为“狂者”,谢庄、王融为“纤人”,徐陵、庾信为“夸人”,将南朝文士斥之为“古之不利人”,而主张儒学精神下的“君子之心”。^③

隋以来修书等“著作”工作,也大多以北朝的学术好尚为主,如《开皇礼》编者牛弘为北朝大儒;刘炫、刘焯等北方大儒皆曾被征为史官,有参修国史的经历。甚至自南入北的文士也受北方儒学气氛的影响,如颜之推在入北之后也开始以儒学精神反思文学,展现出“学者化的文人态度”。^④此后隋炀帝虽然引进南朝学术,如其下令编修的《江都集礼》就是以南朝礼学为中心的礼典,然而随着隋朝灭亡,隋炀帝的改弦更张在贞观朝大部分被抛弃,学术精神重回开皇时期。北朝学术占据主要话语权的隋至初唐时期,儒学一直是学术的中心,文学为儒学所驾驭。

不过,如果细查此时有着南朝学术背景的文人之论,也能发现一些异样的声音。如曾任职南陈的姚思廉,继其父姚察旧稿修梁、陈二史,并于贞观十年成书献上,其对文学的认识与同时期北朝人的论调有所不同。《梁书·文学传序》云:“然经礼乐而纬国家,通古今而述美恶,非文莫可也。”^⑤《陈书·文学传序》亦云:“至于经礼乐,综人伦,通古今,述美恶,莫尚乎此。”^⑥将文词之术赋予了“经礼乐而纬国家”的重要位置,俨然有以文驭儒之意。

此后在高宗朝,随着贞观旧臣相继被贬,有南学背景的许敬宗大受任用并总知礼典、史书、文集等编纂工作,文士也逐渐开始取代儒士而执掌文化的话语权,唐代的学术精神难免随之而发生转变,由隋、初唐时代的以儒驭文,逐渐转向为以文驭儒。

许敬宗之后,高宗武后朝文人的地位进一步上升。典型标志便是进士科考试内容的改革。《新唐书·选举志》载:“永隆二年,考功员外郎刘思立建言,明经多抄义条,进士唯诵旧策,皆亡实才,而有司以人数充第。乃诏自今明经试帖粗十得六以上,进士试杂文二篇,通文律者,然后试策。”^⑦王定保《唐摭言》云,“进士科,始于隋大业中,盛于贞观永徽之际”,^⑧然而永隆二年(681)以前,考试内容乃是时务策五道、帖一大经,以实用文章、儒学经术为主,正符合北朝学术的特点。而自永隆二年加试杂文之后,诗赋愈发成为考试的核心内容,乃至此后对经书不熟者,也可“以

① 李延寿:《北史》卷八三《文苑传序》,北京:中华书局,1974年,第2781页。

② 魏徵等:《隋书》卷六六《李谔传》,第1543页。

③ 王通著,张沛校注:《中说校注》卷三《事君》,北京:中华书局,2013年,第79—80页。

④ 马铁浩:《隋代文学南北融合的观念与历史》,《文学评论》2022年第5期,第189页。

⑤ 姚思廉:《梁书》卷四九《文学传序》,北京:中华书局,1973年,第685页。

⑥ 姚思廉:《陈书》卷三四《文学传序》,北京:中华书局,1972年,第453页。

⑦ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷四四《选举志》,第1163页。

⑧ 王定保撰,陶绍清校证:《唐摭言校证》卷一,北京:中华书局,2021年,第14页。

诗赎帖”。^① 进士科日渐成为考察文学才能的科目,不断为朝堂输入文学之士。文人由此更加普遍地参与国家事宜,掌握文化的话语权。

此外,官方组织的“著作”工作在许敬宗之后也依然盛行,如武后朝修类书《三教珠英》,以张昌宗、李峤领其事,“广引文词之士,日夕谈论,赋诗聚会”。^② 主要参修者李峤、阎朝隐、沈佺期、宋之问、张说等都是当时知名文士,他们编书时所赋之诗甚至被集为《珠英学士集》,编书活动俨然已经成为文人们的文学盛会,朝中文重于儒的文化倾向可想而知。

高宗武后朝以来,文学逐渐取代儒学成为显学,文人的上升渠道得到极大扩展,其在朝中的地位也愈发显赫。这为唐代文学的繁荣兴盛奠定了基础。而这些文学与文人地位转变的新动向,实则都可以追溯至许敬宗主持《显庆礼》编纂以来所造成的唐代文化精神的转变。

文士相对于儒士的不同,除文辞能力、学问与德行素养方面外,还体现在对皇权的态度上。儒士的背后是儒学经典,儒学经典既赋予皇权以合法性,也对皇权有所约束,甚至会因自身的权威性而与皇权产生冲突。礼典在历朝历代被不断地改修正是其集中体现:高宗需要借助礼典的改修来提升皇权,武后更是通过《显庆礼》以及此后的礼典修撰一步步为皇后合法地提升地位。《显庆礼》中出现的“其所损益,多涉希旨”现象,实则是皇帝与经典争夺权威性的体现。儒士之所以被称为儒士,自然要首先服膺于儒家经典的权威,因经典所赋予的合法性方才进一步奉侍于君主。在皇权与经典权威相冲突之时,难免会时常站在皇权的对立面。而文士则并无这样的特性,他们对皇权更具服从性,对时事更具变通性,因此才在高宗武后的改弦更张中不断受到重用。这恐怕是《显庆礼》改修背景下文、儒关系发生转变的重要内在原因。

当然文士之中也并非全如许敬宗那样的“行薄”之人。甚至许敬宗以及高宗武后朝以来频频登上高位的“行薄”文士,也在文士内部产生了反思的意识。如玄宗朝以来,就频频出现有关文与行关系的议论,如李华于开元末作《赠礼部尚书孝公崔沔集序》云:“于是乎观之,宣于志者曰言,饰而成之曰文。有德之文信,无德之文诈……论及后世,力足者不能知之,知之者力或不足,则文义寝以微矣。文顾行,行顾文,此其与于古欤。”^③贾至于唐代宗时作《议杨绾条奏贡举疏》云“是故前代以文取士,本文行也。由词以观行,则及词也”^④等等,都是要令“文”与“行”结合为一。这些声音尤其在主张复古的古文家那里多见,正如李华与贾至都是所谓古文先驱,他们的主张也进一步促进了中唐以后“文以明道”思想的产生。

只不过,自从高宗、武后朝文儒地位扭转之后,以文驭儒式的思维模式并未遭到根本的改变。即便中唐以后出现了“文以明道”的主张,实则主要是在文的内部提升儒的比重而已,依然是未能从根本上动摇以文驭儒的思维模式。这种儒学比重提升后的以文驭儒,更加强调文学的教化与讽喻功能,以皇权为核心,强调忠君爱君,或“致君尧舜上”(杜甫《奉赠韦左丞丈二十二韵》),或“欲为圣明除弊事”(韩愈《左迁蓝关示侄孙湘》),主要是以文学奉侍皇权,而很少主张以经典的权威性去限制皇权。这大概是文士抬头之后,唐代以文学为中心的文化精神的总体趋向。这样的文化精神,不免要追溯至《显庆礼》编纂以来皇权日益独尊的礼学趋向,同时也进一步配合

① 参见傅璇琮:《唐代科举与文学》,西安:陕西人民出版社,1986年,第168—177页;徐晓峰:《唐代科举与应试诗研究》,北京:北京大学出版社,2015年,第57—65页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷一〇二《徐坚传》,第3175页。

③ 李昉等编:《文苑英华》卷七〇一,北京:中华书局,1966年影印本,第3613页。

④ 董诰等编:《全唐文》卷三六八,北京:中华书局,1983年,第3735页。

了盛中唐以来社会结构中所出现的世族社会向庶民社会的过渡,以及政治结构中所发生的由皇帝与世家大族的共治到皇权独尊的转变,促成了中国传统社会与士人精神的全方位变革。

三、《开元礼》的集大成

(一)《开元礼》的编纂

《显庆礼》固然奠定了许多礼典改革的思路,然而改革很难是一帆风顺的,正如前引《旧唐书》所载的《显庆礼》修撰原委中,就有对其编成不久便显露出实用性不足的记录:“仪凤二年,又诏显庆新修礼多有事不师古,其五礼并依周礼行事”,以至于“自是礼司益无凭准,每有大事,皆参会古今礼文,临时撰定。然贞观、显庆二《礼》,皆行用不废”。

《显庆礼》中多有许敬宗等人“希旨”,以皇帝意志为中心的改弦更张,这些部分当然“事不师古”,且对一时一事中皇帝意志的揣摩,也往往难以作为典范而被广泛沿用,这是《显庆礼》改革时便存在的内在矛盾。故而其所改革,在后来的实践中难免会有碰壁之处。然而如前所述,古之礼典本就多有落后于时代之处,并不能满足皇帝以及社会的新需求,那么事事“师古”也是难以实现的。于是只能因具体事项而“参会古今礼文,临时撰定”,“贞观、显庆二《礼》,皆行用不废。”

这种情况,自然呼唤着一部新的礼典来作折衷取舍,《开元礼》便应此需要孕育而出。不过更值得注意的是,《开元礼》的编纂缘起,甚至要越过《贞观礼》与《显庆礼》,而是来自改撰《礼记》的提议。《旧唐书·礼仪志》载:

开元十年,诏国子司业韦绛为礼仪使,专掌五礼。十四年,通事舍人王岩上疏,请改撰《礼记》,削去旧文,而以今事编之。诏付集贤院学士详议。

右丞相张说奏曰:“《礼记》汉朝所编,遂为历代不刊之典。今去圣久远,恐难改易。今之五礼仪注,贞观、显庆两度所修,前后颇有不同,其中或未折衷。望与学士等更讨论古今,删改行用。”

制从之。初令学士右散骑常侍徐坚及左拾遗李锐、太常博士施敬本等检撰,历年不就。说卒后,萧嵩代为集贤院学士,始奏起居舍人王仲丘撰成一百五十卷,名曰《大唐开元礼》。二十年九月,颁所司行用焉。^①

而改撰《礼记》的主张,实则在开元十四年(726)王岩的上书之前就曾被落实到实践中。《旧唐书·元行冲传》又载:

初,有左卫率府长史魏光乘奏请行用魏徵所注《类礼》,上遽令行冲集学者撰《义疏》,将立学官。行冲于是引国子博士范行恭、四门助教施敬本检讨刊削,勒成五十卷,十四年八月奏上之。

尚书左丞相张说驳奏曰:“今之《礼记》,是前汉戴德、戴圣所编录,历代传习,已向千年,著为经教,不可刊削。至魏孙炎始改旧本,以类相比,有同抄书,先儒所非,竟不行用。贞观中,魏徵因孙炎所修,更加整比,兼为之注,先朝虽厚加赏锡,其书竟亦不行。今行冲等解徵所注,勒成一家,然与先儒第乖,章句隔绝,若欲行用,窃恐未可。”上然其奏,于是赐行冲等绢二百匹,留其书贮于内府,竟不得立于学官。^②

① 刘昫等:《旧唐书》卷二一《礼仪志》,第818页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》,第3178页。

可知改撰《礼记》最早始于郑玄的弟子孙炎,此后魏徵在孙炎基础上作《类礼》,开元十四年,元行冲应诏撰成《类礼义疏》献上。王岩开元十四年的上书,也许正与元行冲献上《类礼义疏》发生在同一时间。二者皆受到了张说的反对,且反对意见也几乎相同,以《礼记》为“历代不刊之典”,故“不可刊削”。然而张说虽然反对直接改撰《礼记》,其所主持折衷《贞观礼》与《显庆礼》而编纂的新礼——《开元礼》,却在实际上正继承了改撰《礼记》的精神。

在《开元礼》编修稍前,唐玄宗也曾下令修撰《唐六典》,这正是生硬模仿《周礼》的行为,陈寅恪就指出“开元时所修六典乃排比当时施行令式以合古书体裁,本为粉饰太平制礼作乐之一端”,“唐玄宗欲依周礼太宰六典之文,成唐六官之典,以文饰太平”。^① 与之类比,《开元礼》也难免在实际上成为模拟另一礼书经典《礼记》的行为。^②

既已在名义上反对“改撰《礼记》”,为何却又在实际上践行“改撰《礼记》”的行为呢?这恐怕体现出了唐人对于经典的复杂且矛盾的心态,既要崇尚经典的权威,却又不得不应时代需求而对经典进行部分改弦更张。

《开元礼》与《唐六典》修撰的耗时日久也体现出了这一复杂且矛盾的心态。如《开元礼》的编纂曾“历年不就”,直至张说去世,萧嵩主持修撰工作后,方才成书进上。《唐六典》更是如此,《大唐新语》称其修撰工作“用功艰难,绵历数载”,历经张说、徐坚、张九龄、陆善经、李林甫、苑咸等三代编纂官方才成书。^③ 显然如何在既尊重经典原本形制与意旨的基础上又能应对时代所需改易经典的问题,长期困扰着编纂者们。

《开元礼》编纂者所给出的最终方案,是以唐制为核心,对古礼与《贞观》《显庆》二礼存在矛盾冲突之处,皆采用“有其举之,莫可废也”^④的态度兼收并蓄。由此在崇古的同时,又肯定唐王朝自身的创造,既肯定经典的“不刊”地位,同时也肯定唐王朝的权威。这种兼收并蓄的修书态度,令礼典的篇幅由《贞观礼》的一百卷、《显庆礼》的一百三十卷,增添成一百五十卷,其内容也更加丰富,具有“总结性、全面性、系统性”^⑤的特点。

《开元礼》编纂过程中所确立的古今并重、以今为主的改革精神极其重要,崇古是不废传统,而以今为主则大有为唐代创造出“不刊之典”的意识。这种崇古的同时又以今为主的精神,不仅对此后唐代礼学及儒学的发展方向有着重大的指导意义,同时也对儒学与文学的关系产生了重要的影响,为儒学与文学的融合提供了重要契机。

(二)《开元礼》的编纂与“章句”“义理”

《显庆礼》的“事不师古”,一方面是因其改弦更张为“希旨”而作、于古无据,另一方面也多有礼经解释中“郑王之争”的背景在其中。北方礼制多以郑玄之说为主,尤其山东学术更是有独尊郑玄的传统,《旧唐书·元行冲传》载王粲之语云:“伊、洛已东,淮、汉之北,一人而已,莫不宗焉。咸云先儒多阙,郑氏道备。”^⑥此后虽有王肃奋起,屡屡与郑玄之说针锋相对,不过郑学在北

① 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》“三、职官”,北京:三联书店,2001年,第91、109页。

② 如吴丽娱所论:“如陈寅恪先生所说的‘唐六官之典’实即唐《周礼》,《开元礼》不折不扣亦可以看作是唐《礼记》,两者实出自同一策划而具备相同性质。”见吴丽娱:《营造盛世:〈大唐开元礼〉的撰作缘起》,《中国史研究》2005年第3期,第77页。

③ 刘肃:《大唐新语》卷九《著述》,北京:中华书局,1984年,第136页。

④ 刘昫等:《旧唐书》卷二一《礼仪志》引《礼记》语,第835页。

⑤ 赵澍:《〈大唐开元礼〉初探——论唐代礼制的演化历程》,《复旦学报》1994年第5期,第90页。

⑥ 刘昫等:《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》,第3180页。

方仍长期处于优势地位。随着南北朝对立,南朝学术为了与北方相抗衡,多援引王学。《魏书·李业兴传》载北魏儒臣李业兴出使南梁,与朱异议论南北郊祀之礼的差异时,朱异云:“北问郊、丘异所,是用郑义。我此中用王义。”李业兴答曰:“然,洛京郊、丘之处专用郑解。”^①不过南北双方的“郑王之争”也并不是绝对的,北方参考王肃、南方参考郑玄的现象也时有存在。至唐代礼典编纂,如《显庆礼》虽号称“宪章姬孔,考取郑王”,^②然而郑与王之间孰是孰非问题依然聚讼纷纷,这的确为礼典的编纂以及礼仪的实践带来了困难。

为解决这一困境,自然难以按照旧有办法强行在郑、王之间择一而行,而是打着融会贯通的旗号,消解郑、王之说背后的学理权威性,表面上“考取郑王”,实际上所“考取”的只是表面条文而已,对郑王背后的学理精神则近乎两弃。

在许敬宗《显庆礼》编纂之时,实则已经存在这样的倾向。《通典》称“旧礼(《贞观礼》)用郑玄义,新礼(《显庆礼》)用王肃义”。^③在郊祀礼方面,《显庆礼》用独祀昊天上帝的王肃之说取代祀五方上帝的郑玄之说或许如此,而诸如五郊迎气礼中主张保留太微五帝等方面,却又依据了郑说。可以说,“许敬宗对于郑王礼说的态度是相当随意的,关键在他认为合不合理,所谓‘旧礼用郑玄义,新礼用王肃义’,不过是一标签而已”;“许敬宗等人在如何修订礼制上又带有相当的随意性,所谓‘宪章姬孔,考取郑王’,更多取决于修礼官的个人裁断,而缺乏明确、独立的旨规,甚至可能带上比较强烈的个人色彩”。^④如此郑王之说,各自仅成为任凭修礼官取舍的工具,其背后的学理的根据、学派的差别则遭到了无视,这难免对郑王二者的权威性都起到了一定程度上的消解效果。

《开元礼》则进一步加剧了这样的过程。正如上节所论,《开元礼》对于古今礼仪大多采取“有其举之,莫可废也”的态度。对于郑王之说也是如此,大部分情况下只不过是将郑王之说机械叠加。如在郊祀礼方面,对于祀五方帝的郑说与独祀昊天上帝的王说,《开元礼》则主张“二礼并行,六神咸祀”。^⑤这样的方法已非折衷郑王,而是将郑王之说从学理、学派的纠葛中抽离出来,淡化其礼学上的理论背景,仅保留其文辞规定而已。旧有的礼仪精神让步于唐代当下的实际需要,郑王之说仅作为参考对象存在,择优而从,其在学理层面的对立性便在很大程度上被淡化处理了。^⑥

《开元礼》对“郑王之争”的消解,实际上进一步反映出整个经典的章句义疏之学在唐代衰落的大趋势。礼典解释中的“郑王之争”,乃至《隋书·儒林传》所谓“南北所治,章句好尚,互有不同”的章句繁杂的局面,实则对大一统之后的经典整理工作造成了不小的麻烦。

如初唐所修《五经正义》对南北章句整理折衷,唐太宗虽称其“博综古今,义理该洽,考前儒之异说,符圣人之幽旨,实为不朽”,^⑦却仍不免有“彼此互异”“曲徇注文”“杂引讖纬”^⑧等批判

① 魏收:《魏书》卷八四《李业兴传》,北京:中华书局,1974年,第1862页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷二一《礼仪志》,第824页。

③ 杜佑:《通典》卷四四《礼》四,北京:中华书局,1988年,第1223页。

④ 冯茜:《〈开元礼〉与“郑王之争”在礼制层面的消亡——以郊祀为中心的讨论》,《中国典籍与文化》2014年第4期,第7页。

⑤ 杜佑:《通典》卷一〇六《礼》六六,第2766页。

⑥ 这正如冯茜所总结:“唐代《贞观》《显庆》二礼在郊祀制度上的变更,仍以郑王差异作为外在的表现形式,至《开元礼》彻底消解了郑王在郊祀礼说上的对立,可以概见‘郑王之争’在礼制实践层面的消亡。”见冯茜《〈开元礼〉与“郑王之争”在礼制层面的消亡——以郊祀为中心的讨论》,第4页。

⑦ 刘昫等:《旧唐书》卷七三《孔颖达传》,第2602—2603页。

⑧ 皮锡瑞:《经学历史》七《经学统一时代》,北京:中华书局,1959年,第66页。

之声。然而在大一统的时代背景之下,各立宗派、相互攻讦的治经风气已经与时代精神不能相合,结束章句纷繁的旧局面已经成为了时代共识。大概正因如此,《五经正义》才遵循“疏不破注”的原则,不再另立新论,加剧章句的繁杂。

不仅章句繁复、宗派林立的旧儒学引起人们的不满,就连章句义疏之学本身也受到了牵连,不事章句乃至轻视章句等观念,早在南北朝时期就已经在士人阶层中蔚然兴起。如裴子野《雕虫论》云:“闾阎年少,贵游总角,罔不摛落六艺,吟咏情性。学者以博依为急务,谓章句为专鲁。”^①又如《新唐书·元行冲传》引隋王邵之语:“魏晋浮华,古道湮替,历载三百,士大夫耻为章句,唯草野生专经自许。”^②入唐以来,指斥“章句”之说更是屡见不鲜:

鸿侗倜傥奇杰,环玮博达,南涉六籍百家之书,其要在霸王大略,奇正大旨,君亲大义,忠孝大节而已,章句之徒,不之视也。(张说《贞节君碑》)

弱冠游太学,寻师授《韩诗》《曲礼》,以为《小雅》伤于怨刺,《大戴》失于奢侈,功业宜先于济理,章句非急于适时。(徐安贞《正义大夫使持节易州诸军事守易州刺史兼高阳军使赏紫金鱼袋上柱国田公德政之碑》)

弱冠以文章著称……学该百氏而不为章句,文穷三变而尤工气质。(孙逖《宋州司马先府君墓志铭》)

好读书而不为章句,精吏道而尤擅循良。(颜真卿《中散大夫京兆尹汉阳郡太守赠太子少保鲜于公神道碑铭》)

由是精通秀颖之士,不游于学;游于学者,率章句之儒也。(刘秩《选举论》)

自是遍览五经,观其大义,不为章句学。(崔祐甫《故常州刺史独孤公神道碑铭》)

佑少尝读书,而性且蒙固,不达术数之艺,不好章句之学,所纂《通典》,实采群言,征诸人事,将施有政。(杜佑《通典序》)^③

章句被作为“大义”“大节”“济理”等的对立面,这样的态度大抵与《隋书·儒林传》所谓“北学深芜,穷其枝叶”意义近似,只不过唐人之说更具批判色彩。大概守“章句”容易深陷于细枝末节中不能自拔,以致令枝叶害本干,精于后儒的解说文辞反倒忽略了经典原文所寓托之理。这样的认识进一步为中唐的古文家所继承:

马融、郑玄者,二子独章句师耳。今世固不少章句师,仆幸非其人。(柳宗元《答严厚与秀才论为师道书》)

夫学者,岂徒受章句而已,盖必求所以化人,日日新,又日新,以至乎终身。(吕温《族兄皋请学春秋书》)

今观韩李二学,勤奉渊微,可谓窥圣人之堂奥矣,岂章句之技所可究极其旨哉。(许勃《论语笔解序》)^④

① 杜佑:《通典》卷一六《选举》四,第389页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇〇《元行冲传》,第5693页。

③ 董诰等编:《全唐文》卷二二六,第2286页;卷三〇五,第3098页;卷三一三,第3182页;卷三七二,第3785页;卷三四二,第3484页。杜佑:《通典》卷一《自序》,第1页。

④ 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,北京:中华书局,1979年,第878页。董诰等:《全唐文》卷六二七,第6332页,卷六二二,第6284页。

不仅章句所受到的批判更为直接强烈,章句义疏之学的代表马融、郑玄也被轻蔑地称作“章句师耳”。中唐以后古文家所主张的儒学、所建立的“道统”,几乎正是以章句之学为主要标靶,如张籍对韩愈进行劝谏时所云“若执事守章句之学,因循于时,置不朽之盛事,与夫不知言,亦无以异矣”。^①故而陈寅恪论韩愈在唐代文化史上的特殊地位时,特别强调其“直指人伦,扫除章句之繁琐”^②的功绩。

而在唐代章句之学的衰落过程中,礼典的编纂可谓起到了重要的促进作用,《开元礼》在消弭“郑王之争”时对于郑玄、王肃之说权威性的消解,无遗为郑玄等人由继“姬孔”之后的大儒退化为“章句师”提供了重要的理论与实践依据。继而以往被章句所深为遮掩的义理,实则也随着唐代礼学精神的改革而被唤起。

所谓“礼”,本就有制度规定与义理精神这两个层面,如欧阳修在《新唐书·礼乐志》中所论:“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。”古时礼之本义在于“由之以教其民为孝慈、友悌、忠信、仁义者,常不出于居处、动作、衣服、饮食之间。盖其朝夕从事者,无非乎此也”。制度规定与义理精神二者合一,故“礼乐达于天下”。而后世制度规定与义理精神逐渐分裂,重制度而忽义理,故云“汉以来史官所记事物名数、降登揖让、拜挽伏兴之节,皆有司之事尔,所谓礼之末节也”。^③唐代重建礼仪,一方面在梳理南北朝时期陷入纷繁杂乱的制度规定,另一方面更是要重拾长期以来被忽视丢失的义理精神。正如赵翼《廿二史札记》所论:“唐人之究心三礼,考古义以断时政,务为有用之学,而非徒以炫博也。”^④如若沉浸在历来注家所积累的繁杂的章句旧说中不能自拔,则容易流于“礼之末节”,成为“徒以炫博”之术,故而唐人越发重视礼之背后用于治世教民的义理精神,“务为有用之学”。

脱离了“章句”缠缚而重归“义理”的礼,引领了唐代的儒学精神乃至整个士人文化精神的转向。旧有的纠葛于细枝末节的古典权威逐渐被打破,进而呼唤起新的文化精神的建立。而这一新的文化精神的建立,虽起于礼典的编纂,而最终的发展与完善,则要交于文学的手中。

(三) 疑经、改经、续经精神与唐代文学的转向

文学本起源于经学,在汉魏南北朝时则逐渐脱离经学而有独立的倾向。正如萧统在《文选序》中将“篇章”独立于“坟籍”“子史”之外,近代以来,铃木虎雄、鲁迅又提出魏晋南北朝“文学自觉”之说。“自觉”之后的文学,虽也如《文心雕龙·宗经》那样,在表面上强调自身的经学源头,却在实际创作中日益区别于经学精神。正如萧纲“立身先须谨重,文章且须放荡”(《诫当阳公大心书》)之说,文学不必再如经典般“谨重”,而有了“放荡”的空间。此后艳情文学、淫辞丽藻的兴盛,自然与这样的思想倾向难脱干系。

而不满于文学向着轻薄方向发展的唐人,所采取的对应之策,主要是让文学重归“坟籍”“子史”的规范之中。尤其到了中唐,无论是韩愈的“明道”文学,还是白居易的“文章合为时而著,歌诗合为事而作”(《与元九书》),都有令本已与经术相脱离的文学重新与经术相结合的意识。韩愈甚至更是明言,自己的最大理想在于“作唐之一经,垂之于无穷”(《答崔立之书》),不仅仅是要令文学重归经学旗下,甚至还要以文学之笔来为唐王朝新撰经典。如此文学即经学,经学亦即

① 张籍:《上韩昌黎书》,见董诰等编:《全唐文》卷六八四,第7008页。

② 陈寅恪:《论韩愈》,见氏著:《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第321页。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一一《礼乐志》,第307—308页。

④ 赵翼:《廿二史札记》卷二〇《唐初三礼汉书文选之学》,北京:中华书局,2013年,第441页。

文学,写文章,甚至可以等同于自作经典。^①

这种以文学之笔自作经典的意识,实则有着更早的渊源,至少可以追溯至自南北朝就已经逐渐兴起,至初盛唐蔚为大观的疑经、改经、续经的精神。而在疑经、改经、续经的精神中,又以礼学启其先路。

礼经有《周礼》《仪礼》《礼记》之“三礼”。其中本有先后等级之别,陆德明《经典释文》云:“《周》《仪》二礼,并周公所制,宜次文王”,而《礼记》不过是“戴圣所录”,^②本应相当于“传”的地位,自然要居二礼之下。不过,《礼记》事理兼备,较之其他二礼可读性与实用性都更强,且随着郑玄为《礼记》作注并被立于学官,《礼记》愈发受到重视,渐升格为“经”,传习愈广。乃至如《北史·儒林传序》所云:“诸生尽通《小戴礼》,于《周》《仪》礼兼通者,十二三焉。”^③《礼记》有成为“三礼”之首的趋向。

《礼记》地位的提升,本与郑玄的注解密不可分,那么《礼记》自身的权威性也就不免会与郑玄之说绑定在一起。南北朝以来的“郑王之争”以及轻视章句的思想,既针对郑玄之说,也难免会波及《礼记》本身。尤其从孔颖达所谓北朝之熊安生“违背本经,多引外义”和南朝之皇甫氏“既遵郑氏,乃时乖郑义”中,“看得出两者注疏中其实都有违背经传本义的内容,因此这可能代表了前一时对郑说乃至经文本身的异议之风”。^④那么疑经、改经之风,因《礼记》中的“郑王之争”便已经开始。

不过“郑王之争”的学术论争毕竟主要围绕《礼记》的章句义疏而来,对经文本身的“异议”大多只是兼及而已。进一步推动改经活动的,还是旧礼规定与实际需要间的矛盾。正如上文论及唐人改撰《礼记》的主张,便导源于此。《旧唐书·魏徵传》载:“徵以戴圣《礼记》编次不伦,遂为《类礼》二十卷,以类相从,削其重复,采先儒训注,择善从之。”^⑤“编次不伦”显然是因为其不便实用,于是已经不仅是在围绕着“先儒训注”作进一步讨论,乃至连《礼记》本身也可以改撰。这一行为,如前文所引张说之论,实际上甚至可以追溯至曹魏时的孙炎,进而又被玄宗朝的元行冲、王岩等人所继承。

前文已述,张说虽然在名义上主张《礼记》为“不刊之典”,反对改撰,然而《开元礼》的编纂实则正是在模拟《礼记》,行改撰《礼记》之实。不过,既然《开元礼》在编纂之后,并不是如王岩提议的那样对《礼记》“削去旧文,而以今事编之”以取代《礼记》旧本,而是一新一旧两者并行,那么《开元礼》也便与孙炎、魏徵、元行冲、王岩等人的方案有所区别,与其说是改经,不如说是续经。

续经的行为,同样在隋唐蔚然兴盛。其中最知名者当属隋唐之际的王通。《新唐书·王绩传》载:“兄通,隋末大儒,聚徒河、汾间,仿古作《六经》,又为《中说》以拟《论语》。”^⑥其之所以“仿古作《六经》”,主要也源于南北朝以来章句义疏的混乱,以致枝叶害干,令原本的经义晦暗不明:“盖九师兴而《易》道微,《三传》作而《春秋》散……齐韩毛郑,《诗》之末也,大戴小戴,《礼》

① 有学者指出,“韩愈创作‘古文’,所追求的并非‘成一家之言’,而是‘拟圣’”,韩愈“为‘古文’赋予了‘存圣人之志’‘约六经之旨’的崇高价值”。见刘宁:《同道中国:韩愈古文的思想世界》,北京:三联书店,2023年,第30页。

② 吴承仕疏证,张力伟点校:《经典释文序录疏证》次第《三礼》,北京:中华书局,2008年,第22页。

③ 李延寿:《北史》卷八一《儒林传序》,第2708页。

④ 吴丽娱:《营造盛世:〈大唐开元礼〉的撰作缘起》,第81页。

⑤ 刘昫等:《旧唐书》卷二一《魏徵传》,第2559页。

⑥ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一九六《王绩传》,第5594页。

之衰也。”^①而王通所欲在于：“吾续《书》以存汉晋之实，续《诗》以辨六代之俗，修《元经》以断南北之疑，赞《易》道以申先师之旨，正《礼》《乐》以旌后王之失。如斯而已矣。”^②

王通一方面要革除南北朝以来章句繁复的旧局面，另一方面则要将经术与当下实际联系起来，令经学不再是古旧之学，而是与时俱进之学。其志向极大，不仅仅是要发明周孔之说，甚至还要继承周孔的事业：“千载而下，有申周公之事者，吾不得而见也。千载而下，有绍宣尼之业者，吾不得而让也。”^③如此宏大进取的精神，与南北朝固守章句的儒学传统迥然不同，反倒与唐人“自我而作，何必师古”“作唐之一经”的精神如出一辙，此后韩愈创立道统、以孔孟后继者自居的意识，似也可以从王通这里找到先声。

据《中说》所载，唐初名臣如房玄龄、杜如晦、魏徵皆与王通有所交往，甚至出其门下，王通俨然是启迪贞观之治的宗师。然而这些说法仅见于《中说》，基本上是王通后人及门徒的附会杜撰而已，甚至王通继承周孔的宏大志向与续写六经的大胆行为在后代也赞否不一，批评者多讥讽其志大才疏、名实不副。若站在宋明以后的立场来看，续六经的行为的确过于大胆，然而在隋唐人那里，出于对旧有章句的不满以及大一统后开拓进取精神的影响，重写、续写经典的主张其实是颇有市场的。

魏徵、元行冲、王岩改撰《礼记》的行为恐怕正是这一精神的产物，《开元礼》在编纂过程中消解“郑王之争”，为唐王朝自创经典的行为也同样可以看成是续写《礼记》。继而在玄宗朝，续写其他经典的行为也屡见不鲜。如开元中裴光庭有《请修续〈春秋〉奏》：

自获麟已来，代历千祀，班、马以纪传黜凡例，魏、晋以篡杀为揖让。既挠乱前轨，又聳替后代，《春秋》之义，非圣人谁能修之……臣等不胜大愿，上自周敬，下至有隋，约周公旧规，依仲尼新例，修《续春秋经》，具有褒贬，伏望进御，裁定指归，如先朝故事。^④

此外，开元二十九年（741），陈正卿曾作《续尚书》，萧颖士作《为陈正卿进续尚书表》云：“谨上《今文续尚书》一部，凡若干篇。卷始有汉二典，次我唐二典，以续夫前书尧、舜之典也……臣故知有汉之功业，与我唐之化理，俱可以继夫唐、虞之盛也。”^⑤在盛唐人那里，汉、唐的功业完全可以与唐、虞相媲美，那么经典的制作也就不应由唐、虞时代所独专，当下的时代也要有当下时代的经典。这种对于唐王朝的认识，是盛唐人敢于续作经典的主要心理因素。

甚至萧颖士自身也有续作《春秋》之志：“仆不揆，顾尝有志焉，思欲依鲁史编年，著《历代通典》，起于汉元十月，终于义宁二年。”^⑥此外，萧颖士与门人友人多模仿《诗经》形式作四言诗，也未尝不是出自续《诗经》的考虑。^⑦这些续经行为，更是彻底地摒弃了章句繁复的旧经学传统，而是重回经典本源，按照经典原本的面貌去模拟续作，不仅在体例形式上，更是要在义理精神上接续周公、孔子。这种新的经学传统与旧的经学传统之间的区别，正如王通《中说》中所载：

刘炫见子，谈《六经》。唱其端，终日不竭。子曰：“何其多也？”炫曰：“先儒异同，不可不

① 王通著，张沛校注：《中说校注》卷二《天地》，第63—64页。

② 王通著，张沛校注：《中说校注》卷六《礼乐》，第165—166页。

③ 王通著，张沛校注：《中说校注》卷二《天地》，第58页。

④ 董诰等编：《全唐文》卷二九九，第3031页。

⑤ 黄大宏、张晓芝校笺：《萧颖士集校笺》卷二，北京：中华书局，2017年，第59页。

⑥ 萧颖士：《赠韦司业书》，黄大宏、张晓芝校笺：《萧颖士集校笺》卷三，第77页。

⑦ 参见拙文「盛・中唐における古文先驅者の詩——その古體・近體傾向を手がかりに」、歴史科学協議会編『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第26号、2023年11月、5—10頁。

迷也。”子曰：“一以贯之可也，尔以尼父为多学而识之耶？”炫退，子谓门人曰：“荣华其言，小成其道，难矣哉！”^①

刘炫是传统的章句大儒，关注点在于纷繁复杂的“先儒异同”，而王通则更关注于“一以贯之”的“道”。由是经学分途异轨，章句与义理的对立愈发清晰地浮现出来。

王通及后之唐人续写经典的行为，自然要呼唤比制作章句义疏更加高超的文辞能力，这既为文学提供了绝大的发挥空间，同时也促使文学回归其经学本源，文与儒因此有了强烈的再统一的必要。如果说王通的续六经，主要仍是儒者制作的话，那么到了盛唐时期的续经，则更多了文人制作的成分。如萧颖士既被尊为“萧夫子”而以儒者身份闻名，同时也是当时知名的文辞之士，乃至被认为是启迪韩愈等中唐古文家的古文先驱者。萧颖士及其周边人物的号召与实践，令文学与儒学愈发紧密地联系在一起。萧颖士《江有归舟序》云：

猗尔之所以求，我之所以诲，学乎？文乎？学也者，非云征辩说、摭文字，以扇夫谈端，辄厥词意。其于识也，必鄙而近矣。所务乎宪章典法，膏腴德义而已。文也者，非云尚形似、牵比类，必局夫伧偶，放于奇靡。其于言也，必浅而乖矣。所务乎激扬雅训，彰宣事实而已。^②

其与友人门徒所主张者无非“学”（儒学）与“文”（文学）。从前流行的“学”为“征辩说、摭文字”，即章句义疏之学；“文”为“尚形似、牵比类”，乃艳诗骈文之类。二者各自并不相及。而到了萧颖士这里，“学”为了“宪章典法，膏腴德义”，“文”为了“激扬雅训，彰宣事实”，名异而实同，都是为了宣扬经典的义理而存在。于是儒即是文，文即是儒，儒的改革与文的改革在精神层面被统一起来。

作为古文先驱者的萧颖士，一方面在家世交游与文风传承上被中唐的韩愈所承袭，另一方面在《春秋》学上的主张又通过其弟子赵匡与中唐的“新春秋学”产生联系，进而影响了柳宗元等“新春秋学”的门徒，于是，这种儒学与文学趋同的思想倾向，在中唐被进一步化为“作唐之一经”“文以明道”等统合文与儒的主张。

总而言之，唐代文学的转向与儒学尤其是其中礼学的转向密切相关。南北朝章句义疏的繁芜，引发“士大夫耻言章句”的倾向，进而博通经典大义、重视义理的思想兴起，其矛头不仅对准旧有章句，甚至波及经典本身，疑经、改经乃至续经的行为日益兴盛。在这其中，礼典的新修与改撰起到了开先的作用，由礼典渐扩展到其他经典。在为唐王朝作今之经典的过程中，旧有的章句之儒显然难堪大用，新进的文学之士广泛参与其中，在践行礼学与儒学的改革的同时，也对文学有所改革，最终令文与儒在精神上不断趋近，以至浑融。

余论 从礼典的编纂到“文儒”的形成

南北朝时，“自觉”后的文学往往受到儒学者的批判，儒与文之间的关系因而趋于紧张。批判者往往采扬雄“童子雕虫篆刻”（《法言·吾子》）之语，指斥文学为雕虫之术。如上文曾述及，被萧纲评为“了无篇什之美”（《与湘东王书》）的裴子野曾作《雕虫论》来批判萧纲所重视的“篇

① 张沛校注：《中说校注》卷四《周公》，第111页。

② 黄大宏、张晓芝校笺：《萧颖士集校笺》卷六，第157页。

什之美”；李涪《上隋文帝革文华书》中同样斥文学为“雕虫之小艺”。

这种声音，在唐代依然绵延不绝，如刘知几在《史通》自叙中云：“扬雄尝好雕虫小伎，老而悔其少作；予幼喜诗赋，而壮都不为，耻以文士得名，期以述者自命。”^①将“文士”与“述者”对立起来。刘知几之子刘秩在开元末又上《选举论》批判以诗赋取士的科举制度：“舍学问，尚文章，小仁义，大放诞……谈庄周、老聃之说，诵《楚词》《文选》之言。六经九流，时曾阅目；百家三史，罕闻于耳。撮群抄以为学，总众诗以为资，谓善赋者廊庙之人，雕虫者台鼎之器。”^②感慨当时人在经史之学上的荒疏，同样以“雕虫者”来斥退文学之士。这些声音，代表了传统儒士对于当时朝野上下文逐渐重于儒现象的不满。

不过，正如前文所述，随着文人大量参与礼典的编纂以及礼仪的实践，文与儒各自都在发生着内在变革，文不再仅是专务文辞修饰的“雕虫”小艺，儒也不再限于繁琐的章句注疏，而皆侧重于从义理方面为时下之需而服务。同时，文儒两栖的大家名士也开始崭露头角，文士与儒士在身份上渐渐合二为一，“文儒”的身份意识蔚然而兴，这令文与儒间的紧张关系得到了消解。这其中，尤其以曾主持修撰《开元礼》，被赞誉为“英宰文儒叶”^③的张说的意义最为重要。张九龄为张说作墓志云：

始公之从事，实以懿文，而风雅陵夷，已数百年矣。时多吏议，摈落文人，庸引雕虫，沮我胜气。丘明有耻，子云不为。乃未知宗匠所作，王霸尽存。及公大用，激昂后来，天将以公为木铎矣，斯文岂丧。^④

当时所流行的引“雕虫”之说排斥文学的风气受到张九龄的激烈批判，“宗匠所作，王霸尽存”之评，指张说之文可以将文学与儒学融为一体，这亦可视为后世“文以明道”等古文家文学创作理念的先声。张说本人，正因对礼乐精神的大力倡导与对礼仪实践的积极参与，而成为“扭转初盛唐之交学术风气的关键人物”，对开元以后“文儒”型知识阶层走向兴盛有着重要的影响：“文儒阶层在开元前期形成以后，很快成为政坛和文坛的中坚力量，并决定了整整一代文人的命运。开元文儒能成气候，主要是因为礼乐雅颂适应盛世的需要，此外还有人事方面的原因。这就是以张说为核心的文人圈子所发挥的作用。”^⑤

因文人广泛参与到礼典编纂与礼仪建设之故，自盛唐时代开始，文学与儒学在精神上有了越来越多的一致性，此后的文人士大夫，大都有着浓重的“文儒”身份意识，他们的文学主张与儒学主张往往成为一体之两面。文学与儒学的发展变化，也便不再是在文学与儒学各自领域内的单打独斗，而成为文学与儒学思想交织浑融的精神活动，是“文儒”内部的调整变化。继而随着“文儒”中的儒由盛唐的礼乐之儒渐次转变为中唐及以后的仁义道德之儒，“文儒”中的文也渐由礼乐之文转变为仁义道德之文，一步步促成了此后中国文人士大夫的精神转向。

（责任编辑：卿 竹）

① 浦起龙集释：《史通通释》之《自叙》，上海：上海古籍出版社，1978年，第292页。

② 杜佑：《通典》卷一七《选举》五，第419—420页。

③ 韦抗：《奉和圣制送张说上集贤学士赐宴》，彭定求等编：《全唐诗》卷一〇八，第1117页。

④ 张九龄：《故开府仪同三司行尚书左丞相燕国公赠太师张公墓志铭》，见董诰等编：《全唐文》卷二九二，第2965页。

⑤ 葛晓音：《盛唐“文儒”的形成和复古思潮的滥觞》，《文学遗产》1998年第6期，第32、37页。

唐至北宋的议礼活动与礼议文

张 任

摘 要:唐至北宋由官方组织的议礼活动生成了大量礼议文,涉及诸多国之大事,其实用性远超审美性。唐宋礼议文作为常用的上行文书,形成了议题缘由、敕诏引述、官衔姓名、议论正题、套语结束的基本文体格式。议礼的官方因素和礼议文的学术特征规定了礼议文作者的身份,缩小了礼议文作者的范围,礼议文作者的身份意识和文体意识因此得以强化。在表、启等应用文与时变革的背景下,礼议文固守原有的文体特色,成为五礼文学书写的知识铺垫和理论基础。

关键词:唐代; 北宋; 议礼; 五礼; 文体

基金项目:国家社会科学基金青年项目“唐至北宋礼制与文学研究”(19CZW033)

作者简介:张任,珠海科技学院文学院(珠海 519041)

汉唐礼仪制度多相因革,魏晋南北朝时期五礼体系被付诸实践,日益成熟。^①唐初礼仪继承隋礼,未暇改创和厘定,太宗时期在房玄龄、魏徵等人主持下“因隋之礼”,^②更加增订,遂成《贞观礼》一百卷,继而有《显庆礼》《大唐开元礼》《大唐郊祀录》等礼典、仪注先后面世。北宋初期以《大唐开元礼》作为礼制基础,同样沿革前代,随时损益,陆续修成《开宝通礼》《太常因革礼》《政和五礼新仪》等礼典与仪注。在唐至北宋礼制不断演变的漫长阶段,议礼活动和礼议文发挥了不可忽视的推动作用。议礼作为一种官方政治文化行为,持续规范着唐宋两朝的礼仪制度,奠定了礼典修撰和礼仪实践的基础。与议礼相伴而生的礼议文即议礼活动的文字呈现,一般作为国家礼制决策的重要参考,上呈皇帝或宰相机构,属于学术性较强的官方文书,承担起礼学知识互动与政治文化建设的双重功能。学术特质和公文属性赋予礼议文异于其他上行文书的文体特点,实用意义远超审美意义。在应用文逐渐变革的文学背景下,礼议文因与礼学知识关系密切,而且行用场域相对特殊,故在文书内容和文体形态方面显得与众不同。

一、议礼与礼议文

“议”之一事,刘勰《文心雕龙·议对》解释云:“周爰咨谋,是谓为议。”^③“议”指广泛咨询、议论,黄侃认为“议亦论事之泛称”。^④徐师曾《文体明辨》根据是否形成书面文字,将“议”分为面

① 参见杨志刚:《中国礼仪制度研究》,上海:华东师范大学出版社,2001年,第156—157页。梁满仓:《魏晋南北朝五礼制度考论》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第129页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一一《礼乐志一》,北京:中华书局,1975年,第308页。

③ 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,上海:上海古籍出版社,2016年,第882页。

④ 黄侃:《文心雕龙礼记》,北京:商务印书馆,2014年,第71页。

议和撰写词书之议,又依接受对象,将撰写词书之议分为奏议和私议,另列“溢议”一类。^①张谦宜《茧斋论文》分为朝议、乡议、礼议、学问绍述之议四类,又据内容、水准、范围、效果分为国议、卓议、乡议、嘉议、确议、善议等,^②划分标准颇为错杂。徐师曾的分法显然更加简明易循。

议事作为决策程序源远流长,《尚书·周官》谓“议事以制,政乃不迷”,^③从为政角度揭示依制议事的指引功能。刘勰将议事源头追溯至《管子·桓公问》记载的“黄帝立明台之议者”,^④蔡邕《独断》说汉代“其有疑事,公卿百官会议”。^⑤从此群臣“议”事断疑的传统延续不绝。中古时期的议事以官方组织相关人员集议最为常见,唐至北宋的官方议事,形式多样,内容广泛。^⑥就参议者来说,他们立足于自身的学识、思考与立场探讨问题,大抵愈论愈深,愈议愈明,但也经常出现议者各持己见相争不下的情况。对提议者而言,参议者针对具体的礼学问题“交口往复,务尽其情”,^⑦观点的激烈碰撞,可为之提供详实的文献支撑与合乎情理的判断。

讨论五礼制度及其实践,是唐至北宋朝廷议事的重要组成部分。凡有礼仪大事,遇疑则议,议礼围绕相关礼学议题展开,属于礼学知识和礼制仪典的中间环节,亦为本朝礼制仪注得以确立和实施的必经程序,张谦宜誉之为“礼家聚讼,能驳能断,不失圣人本意,可为流俗防范”。^⑧

议礼多由皇帝提出要求,有时也出于宰相机构或掌礼官员。唐贞观十一年(637)“太宗敕秘书少监颜思古、谏议大夫朱子奢等,与四方名儒博物之士参议”封禅礼,^⑨北宋淳化三年(992),太宗因太子去世“命宰相集议”是否应推迟祀南郊,^⑩均为皇帝诏令集议礼仪。唐贞元十九年(803)陈京奏“今年遇禘,伏恐须定向来所议之礼”,德宗便下敕“宜令百僚会议以闻”;^⑪会昌二年(842)中书门下奏请“更令太常卿与学官同详定”祭祀九宫贵神之礼;^⑫北宋大中祥符五年(1012)陈彭年申请下诏令礼官详定三位皇后的禘祫仪式;英宗治平元年(1064),太常礼院“请与两制同议大行皇帝当配何祭”,^⑬以上议礼由宰相机构、个别官员或掌礼机构提出申请。既有申请议礼,也会有申请不必专门集议之事,宋哲宗元祐七年(1092)尚书左丞许将申请集议天子是否于夏至亲祠方泽,礼部以元丰六年(1083)诏敕为例,“伏乞更不聚议”,^⑭但此次事件持续到次年四月,诸多官员纷纷奏议,莫衷一是,最后哲宗决定停止详议。^⑮这种情形较为少见。

① 徐师曾:《文体明辨序说》,北京:人民文学出版社,1998年,第133页。

② 张谦宜:《茧斋论文》卷三,见王水照主编:《历代文话》,上海:复旦大学出版社,2007年,第3897页。

③ 蔡沈:《书集传》卷六,北京:中华书局,2018年,第263页。

④ 黎凤翔:《管子校注》卷一八《桓公问》,北京:中华书局,2004年,第1047页。

⑤ 蔡邕:《独断》卷一,《景印文渊阁四库全书》第850册,台北:台湾商务印书馆,2008年,第79页。

⑥ 关于唐代议事,参见谢元鲁:《唐代中央政权决策研究》(增订本),北京:北京师范大学出版社,2020年,第54—120页;叶炜:《唐代集议述论》,见王晴佳、李隆国主编:《断裂与转型:帝国之后的欧亚历史与史学》,上海:上海古籍出版社,2017年,第166—190页。对宋代议事的研究,参见季平:《宋王朝集议国事考论》,《北京师范大学学报》1990年第4期;吴以宁:《宋代朝省集议制度述论》,《学术月刊》1996年第10期;张仁玺:《宋代集议制度考略》,《山东师大学报》1998年第2期。

⑦ 徐师曾:《文体明辨序说》,第133页。

⑧ 张谦宜:《茧斋论文》卷三,第3897页。

⑨ 刘昫等:《旧唐书》卷二三《礼仪志三》,北京:中华书局,1975年,第882页。

⑩ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼三》,上海:上海古籍出版社,2014年,第539页。

⑪ 刘昫等:《旧唐书》卷二六《礼仪志六》,第1009页。

⑫ 刘昫等:《旧唐书》卷二四《礼仪志四》,第931页。

⑬ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼二四》,第1157页。

⑭ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼三》,第540页。

⑮ 这次议礼暂时平息,但在绍圣元年(1094)五月张商英提请再议。

中古时期的官方集议往往需要呈递议事文本,遂形成“议”类文书,常称“议状”。《唐六典》“侍中”条记载唐初上行文书:“四曰议,谓朝之疑事,下公卿议,理有异同,奏而裁之。”^①关于“议”的文体特征,曹丕《典论·论文》曾明确指出“奏议宜雅”,^②刘勰《文心雕龙·定势》云“章表奏议,则准的乎典雅”,^③认为议文当以典雅为主。汉代面向天子的上行文书包括章、奏、表、驳议四类,《汉书杂事》谓上列文书“一诣后,一诣帝”,^④由于阅读者贵为帝后,文辞典雅便成为首要的文体特征。刘勰又强调议“文以辨洁为能,不以繁缛为巧;事以明核为美,不以环隐为奇”,^⑤并对傅咸、陆机等人的繁复文辞提出批评,是知文风辨析简洁,议事明白确切,也是议文的基本写作要求,跟辞赋的铺陈辞藻和诗歌的比兴主文迥然有别。东晋李充在《翰林论》还说议奏之文“宜以远大为本”,^⑥所谓“远大”,应指议题之重大与眼界之宏阔。吴承学、刘湘兰总结道:“一篇好的驳议文,必须言之有理有据,逻辑严谨,语言简洁扼要,切忌议论支离,观点牵强,辞藻华丽。”^⑦

唐至北宋时期,郊庙、封禅、明堂、释奠、凶礼等乃官方议事的重要主题,由此生成大量商讨礼学知识、礼仪制度和仪式实践的议文。《文苑英华》卷七六一至卷七七〇所收十卷议文,议礼一类即占六卷。这类文章因议礼而生,是议礼活动的文字记录,内容为“礼”,文体属“议”,姑名之为“礼议文”。礼议文体现的既可以是个人观点,也可以是多人商议后的统一意见。个人撰写并上呈意见乃议礼常态,多人达成共识后由一人执笔撰文、众人联合署名的方式也不少见。唐贞元八年议礼,既有裴枢、陈京、韦武、仲子陵各抒己见的礼议文,也有“太子左庶子李嵘等七人”和“吏部郎中柳冕等十二人”共同署名的礼议文。^⑧李德裕《请尊宪宗章武孝皇帝为不迁庙状》文末保留了以李德裕为首的四名官员的联合署名。^⑨北宋乾兴元年(1022)李维等奏议,末云“谨具众议以闻”,^⑩也意味着这是由李维执笔、多名官员联署的礼议文。

二、礼议文的文体格式

两《唐书》以及《通典》《册府元龟》《唐会要》诸典籍引录礼议文极夥,只是所引多节文,格式上掐头去尾,无法反映文体原貌。《文苑英华》收录“封禅”“郊祀”“庙乐”“明堂”“宗庙”“祭祀”“冠冕”“丧服”等礼议文共五十三篇,涉及吉、嘉、凶三礼,录文相对完整,唐代议文的格式被较好地留存下来。

以《文苑英华》卷七六二魏徵《明堂议》为例:

议曰:明堂之作,其所由来远矣。爰自轩唐,逮乎秦汉,有损有益,或同或异,记述参差,莫能详究……不使泰山之下,惟闻黄帝之法;汶水之上,独称汉武之图。则通乎神明,庶几可俟。子来经始,成之不日。谨议。^⑪

- ① 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷八“门下省”,北京:中华书局,1992年,第242页。
 ② 曹丕著,夏传才、唐绍忠校注:《曹丕集校注》,石家庄:河北教育出版社,2013年,第237页。
 ③ 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,第1125页。
 ④ 李昉等:《太平御览》卷五九四引,北京:中华书局,2000年,第2675页。
 ⑤ 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,第899页。
 ⑥ 李昉等:《太平御览》卷五九五引,第2679页。
 ⑦ 吴承学、刘湘兰:《奏议类文体》,《古典文学知识》2008年第4期。
 ⑧ 刘昉等:《旧唐书》卷二六《礼仪志六》,第1002—1004页。
 ⑨ 李德裕著,傅璇琮、周建国校笺:《李德裕文集校笺》卷一〇,北京:中华书局,2018年,第211—212页。
 ⑩ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼一五》,第841页。
 ⑪ 李昉等:《文苑英华》卷七六二,北京:中华书局,2021年,第3996页。

宋编《唐文粹》卷四〇、清编《全唐文》卷一四一亦收该文，文首俱删掉“议曰”二字，径以“明堂之作，其所由来远矣”开头，不过文末仍留有“谨议”的文书套语。无论是礼仪文还是其他内容的议文，《文苑英华》所收绝大多数文本都以“议曰”开头，以“谨议”结束。其实这也不是完整格式。中村裕一根据韩愈、权德舆的议状归纳唐代奏议的公文格式，包括题名、诏敕、结衔、“议曰”等部分，^①叶炜补充道：“在唐代，举行一次集议，是以颁布召集集议的诏书开始的。故唐代集议的议状，开篇当包括该次诏书的内容。”^②礼仪文的文书格式亦当如此。

《文苑英华》卷七七〇权德舆《昭陵寝宫议》文首未引录召集议事的诏敕，叶炜据《文苑英华》“同前”的编纂体例，推断权德舆此文之前的王仲舒同题议文已经引用诏书，故下文从省。^③言之成理。姚铉《唐文粹》卷三九收权德舆此文题作《昭陵议》，即将诏书置于文首，将之与《唐会要》“陵议”条贞元十四年（798）集议诏书对读，发现《唐会要》所录缺少“缘旧宫本在山上，元无井泉，每”数字，其余文字则大同微异。权德舆的议文上呈御览，该文所引集议诏书想必更加完整可靠。韩愈《复仇议》属于刑法类议文，同样十分详细地引录集议诏书：

右，伏奉今月五日敕：“复仇，据《礼经》则义不同天，征法令则杀人者死。礼、法二事，皆王教之大端。有此异同，必资论辩。宜令都省集议闻奏者。”^④

《文苑英华》《唐文粹》另收韩愈《禘祫议》，文首均作：“右，今月十六日敕旨：‘宜令百僚议，限五日内闻奏者。’”^⑤“十六日敕旨”后紧接“宜令百僚议”，并未完整抄录敕旨内容，只说明诏令集议和上奏的时限，文意略显模糊。而撰于同一时期的权德舆《迁庙议》云：“又（右），伏准今月十六日敕：‘禘祫之祭，礼之大者，先有众议，犹未精详，宜更令百僚议，限至二十六日内闻奏者。’”^⑥两篇议文指向同一事件，所奉敕旨为同一道，高步瀛认为两文“其限日与此不同，疑奉到敕旨之日有先后也”。^⑦韩愈《禘祫议》“右”字后无“伏奉”“伏准”等敬辞，或许韩文原本将敕文引在“右”字之前，但文集编纂者缺录了。

《文苑英华》存在另一种少见的议文格式。颜师古《太原寝庙议》以“议曰”开头，接着才概括集议诏书，继而切入议论，中间不再用“官衔+议曰”的格式过渡：

议曰：伏奉诏旨欲太原立高祖寝庙，博达卿士详悉以议闻。伏惟圣情感切，永怀缠慕……^⑧

然而，颜师古所撰的《定宗庙乐议》却先引诏书，其后书明官职、姓名，再称“议曰”：

贞观十四年六月一日诏曰：“殷荐祖考，以崇功德，比虽加以诚絜而庙乐未称，宜令所司详诸故实制度奏闻。”秘书监颜师古议曰……^⑨

① 中村裕一「唐代制勅研究」，汲古書院，1991年，552—555頁。

② 叶炜：《元和七年议与唐德宗至武宗时期的货币政策》，《中华文史论丛》2016年第3期，第115页。

③ 叶炜：《元和七年议与唐德宗至武宗时期的货币政策》，第116页。

④ 韩愈著，刘真伦、岳珍校注：《韩愈文集汇校笺注》卷二七，北京：中华书局，2010年，2827页。

⑤ 李昉等：《文苑英华》卷七六四，第4018页。

⑥ 李昉等：《文苑英华》卷七六三，第4009页。权德舆此文作于贞元十九年，高步瀛《唐宋文举要》甲编卷二韩愈《禘祫议》注：“权载之集卷二十九此题误与上篇末行‘贞元十五年九月奏’相连。此奏所引敕旨与《会要》十九年三月敕旨合，又有‘获貳宗伯’之言，与退之《权公墓碑》‘十八年拜尚书礼部侍郎’合，则在十九年无疑也。”武汉：崇文书局，2019年，第191页。

⑦ 高步瀛：《唐宋文举要》甲编卷二，第191页。

⑧ 李昉等：《文苑英华》卷七六三，第4004页。

⑨ 李昉等：《文苑英华》卷七六一，第3994页。

与王仲舒《昭陵寝宫议》、《唐文粹》所录权德舆《迁庙议》的行文格式一致。崔沔《加笱豆增服纪议》、杨仲昌《加笱豆增服纪议》等礼议文也以诏书开头,^①只不过后面缺少“官衔+姓名+议曰”的衔接,直接展开议论。那么《太原寝庙议》先“议曰”后引诏书的格式,有可能是错置了文书构件的先后顺序,并非颜师古议文的本来格式。

比较完整地留存礼议文格式的文例,当属《文苑英华》卷七六三权德舆《迁庙议》:

今年夏四月禘享于太庙太祖景皇帝东向之位并迁庙之位。又(右),伏准今月十六日敕:“帝(禘)禘之祭,礼之大者,先有众议,犹未精详,宜更令百僚议,限至二十六日内闻奏者。”臣闻礼有五经,莫重于祭。祭称百顺,实受其福……其夹室等五家不安之说,谨具条上,伏惟圣虑裁择。谨议。^②

卷七七〇王仲舒《昭陵寝宫议》:

右,奉进止:“寝宫在山上,置来多年,曾经野火烧蕪摧毁略尽,其宫寻移在瑶台寺左侧,今属连年,欲议修置,缘旧宫本在山上,元无井泉,每缘供水稍远,百姓非常劳弊,今欲于见住行宫处修造,所冀久远便人,又为改移旧制,恐所见未周,宜令中书门下及百僚同商量可否闻奏者。”守右补阙王仲舒议曰:“伏详敕旨,以太宗陵庙衣冠所游,严上之诚,重于改作,实圣人之孝也……伏惟精选信任大臣,严重其礼,昭告陵庙,以通明灵,令于柏城之中,卜其近地,略雕琢之费,因耕稼之休,务录爱人节用之心,副文皇还郭之志,天下幸甚。谨议。”^③

据此可对唐代议文的完整格式作一概括:1. 议题缘由,说明为何召集议事;2. 引述敕诏,一般转录全文以示恭谨,有时为节文;3. 官衔与姓名;4. 议论正题;5. 以“谨议”结束。

《文苑英华》收录唐代礼议文,多数留存“议曰”二字作为正式发论前的标志词,显然略去了立议缘由、集议敕诏、议者官衔与姓名等前置内容。姚铉在《唐文粹序》中自称“遍阅群籍,耽玩研究,掇菁撷华,十年于兹”,^④可是《唐文粹》对议文文体格式的删略多于《文苑英华》,极少用“议曰”开头。至于两《唐书》以及《唐会要》《通典》等史籍,不仅删掉文书格式,更因其史书性质而只截取相关内容以构成议礼事件。

北宋议礼活动也产生了为数众多的礼议文,《续资治通鉴长编》《宋会要辑稿》《宋史》《太常因革礼》等史书、礼典以及诸家文集收录的,多为省略规范格式的节本,跟唐代礼议文的情形相差不多。胡宿《代中书诏定大乐名义》是归纳议事结论的礼议文,格式规范:

准今年二月二十三日敕,准今月二十一日诏:“敕中书门下:朕闻至乐之大,统和天人,奋雷先闻,万物蠢若……其令两制及礼官参稽典制,议定国朝大乐名,中书门下审加详阅,称朕意焉。故兹诏示,想宜知悉。”臣等谨议曰:……乞宣付中书门下,审加详阅。谨议。^⑤

议文包括引录敕诏和“谨议”等格式套语。苏轼的《议富弼配享状》也相对完整:

元祐元年六月□日,朝奉郎试中书舍人苏轼,同孙永、李常、韩忠彦、王存、邓温伯、刘摯、

① 《唐文粹》《文章辨体》收崔沔文,均删去诏书,而且删掉了“据文而行”之后涉及另一议题的约三百余字。

② 李昉等:《文苑英华》卷七六三,第4009页。

③ 李昉等:《文苑英华》卷七七〇,第4053页。

④ 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》卷二六八,上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006年,第282页。

⑤ 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》卷四五七,第53页。

陆佃、傅尧俞、赵瞻、赵彦若、崔台符、王克臣、谢景温、胡宗愈、孙觉、范百禄、鲜于侁、梁焘、顾临、何洵直、孔文仲、范祖禹、辛公祐、吕希纯、周秩、颜复、江公著状奏。近准敕节文，中书省、尚书省送到礼部状：“本部勘会，英宗配享功臣，系神主祔庙，后降敕以韩琦、曾公亮配享。所有神宗皇帝神主祔庙，所议配享功臣，今乞待制以上及秘书省长贰著作与礼部郎官并太常寺博士以上同议。奉圣旨，依。”右，臣等谨按：……爱君之志，虽没不忘。以配享神宗皇帝庙廷，实为宜称。谨录奏闻，伏候敕旨。^①

议状依次写明时间、官职、姓名，其后罗列众多姓名，表明该文属于由苏轼执笔的众议之文，后文抄录由皇帝下发的中书、尚书申请议事的状文，接着才依据经典陈述看法，文末“谨录奏闻，伏候敕旨”为谦敬套语。由此推断，唐宋礼议文首尾格式的套语可能发生一些变化外，而基本文书格式则大同而小异。

三、礼议文的学术特质及其作者身份

议礼对参议者的礼学素养和官职身份多所要求，并非任何士人可随便参与。《文心雕龙·议对》云：“又郊祀必澗于礼，戎事必练于兵，佃谷先晓于农，断讼务精于律。”^②刘勰盖用“郊祀”指涉所有国家典礼。议礼人员讨论官方礼制类重大议题，无疑要对五礼有相当程度的钻研，这是礼学作为一种专门学问的内在要求。“澗于礼”主要表现为对古礼经典、前代和本朝礼制仪注和议礼活动相当熟稔，要求引经据典，准确阐释，以考较与厘定当下礼仪。如《文心雕龙》所言：“故其大体所资，必枢纽经典，采故实于前代，观通变于当今。理不谬摇其枝，字不妄舒其藻。”^③华美的辞藻在礼议文中无关紧要，立足于“经典”并能参照前代故实，简明扼要地陈述道理，方为礼议文之正体。

《唐会要》载圣历元年(698)闰腊月，武则天拟欲每月赴明堂告朔，引发众臣议礼。辟闾仁谥、班思简等认为皇帝不应每月告朔，原因在于“经史正文”没有记载，^④其议文广泛征引《礼记》《周礼》《春秋左氏传》等儒家经典及干宝、郑玄等学者的注解，又列举《礼论》《三礼义宗》《江都集礼》《贞观礼》《显庆礼》等礼义、礼论著作和前朝礼典证成其说。而反对者张齐贤除了引用、解释以上典籍，还增引《穀梁传》《孝经》驳斥仁谥之说。王方庆则在奏议中梳理自鲁文公至唐高宗时期告朔礼的阙存概况。两方观点的优劣且不论，从这里能看到，经典是否有载、言之是否有据、阐释是否允当，实为议礼论争的学术支柱。

肇始于建中二年(781)的议献、懿二祖迁庙事，先后历时长达二十二年，由太常博士陈京首倡，颜真卿、裴郁、李嵘、柳冕、裴枢、陈京、韦武、仲子陵、陆淳、王绍、王权等近百人参议。然而纷至沓来的奏议“引据无文，上意不决”，“及览权议，引据《诗》《礼》成文”，^⑤至此唐德宗才下定决心将献、懿二祖迁至德明、兴圣庙。《旧唐书·陈京传》谓：“权根援《诗》《礼》明白，帝泮然，于是定迁二祖于兴盛庙。”^⑥李嵘等人主要列举前代礼制和礼议，如以汉元帝时议罢亲尽之祖、东晋迁

① 苏轼著，茅维编，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷二七，北京：中华书局，1986年，第780—781页。

② 刘勰著，詹锳义证：《文心雕龙义证》，第899页。

③ 刘勰著，詹锳义证：《文心雕龙义证》，第898页。

④ 刘昫等：《旧唐书》卷二二《礼仪志二》，第868页。

⑤ 王溥：《唐会要》卷一四“禘祫下”，上海：上海古籍出版社，2012年，第366—367页。

⑥ 刘昫等：《旧唐书》卷二〇〇《陈京传》，第5716页。

庙之事及贞观至开元的禘祫变迁等典故为据,请求恢复先朝故事,确实极少征引经典文献。^①柳冕、张荐等人也多依两汉、八代故事及《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》等本朝礼典,很少将礼学经典作为立论基础。王权的议文则征引了《礼记·祭法》《毛诗》《雍禘章疏》及郑玄注等诸种古代文献。无论德宗赞同王权的深层动机如何,至少王权的议文利用了礼仪经典,坚实的文献证据相较于罗列前朝故事更具说服力。会昌六年(846)太常博士顾德章在奏议中特别指出对礼的“改作有为”——亦即灵活处理——并非太常等掌礼机构的职责,“如有司之职,但合一—据经”。^②掌礼机构拟定仪注须严格以礼经为准,不可随意权变更张。

议文中的征引之文和按断之语不限于经典文献,还包括其他参议者的文字,这在驳议论辩性质的议文中十分常见。“议”本为“驳议”之异称,《独断》云:

其有疑事,公卿百官会议,若台阁有所正处而独执异意者曰驳议。驳议曰某官某甲议以为如是,下言臣愚戇议异,其非驳议,不言议异,其合于上意者,文报曰某官某甲议可。^③

有人立议,持异论者自会驳议,《文心雕龙》即谓“议以执异”。^④驳议先转述对方观点,有的放矢,再提出自己的不同看法。所以,先驳论、后立论是议文的原初形态。驳论时,或径直引用他人文字,如张齐贤、王方庆驳辟闻仁谏奏议,多次引其议状作为攻驳的。韩愈《禘祫议》反对五种前说,分别略引并加批驳;或直接自立新意,反对他人之意暗含在文字间。驳议之外,也不乏赞成前议的议文,如《宋会要辑稿》载建隆元年(960)正月,文武百官、兵部尚书张昭等详引任昉的议状,共赞其说,推动宋初四庙的建立。^⑤

议事因场合、对象不同,可分为公议和私议,议文也可分为公议文和私议文。徐师曾《文体明辨序说》“议”类:“而学士偶有所见,又复私议于家。”^⑥集内选文即收柳宗元和曾巩的三篇私议文。跟公议的官方集议不同,私议属于个人化的学术行为,表面看来对议者的身份无所要求,议事的自由度也更高,实际上具体到礼议领域,议者却受到官职与身份的严格限定。

首先,“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》),^⑦五礼之中,除了吉礼的家庙礼或涉士族,唐宋释奠礼、五岳祀典逐渐下移于民间,嘉礼的乡饮酒礼和凶礼的丧礼、丧服等偶见士人议论外,五礼的商议权主要由官方掌控,下层士人不得随意参议。

其次,唐宋朝廷议礼一般会指定参议成员。《旧唐书·礼仪志》:“贞观十六年,将行禘祭,有司请集礼官、学士等议。”^⑧有资格商议此次禘祭礼的是礼官和学士。永徽二年(651)议立明堂,高宗下诏“所司与礼官、学士等考核故事,详议得失”,同时说明:“其明堂制度,令诸曹尚书及左右丞侍郎、太常、国子秘书官、弘文馆学士同共详议。”^⑨尚书八座议事是汉朝以来的传统决策程序,太常寺掌管礼乐,国子监和弘文馆等精于学术,故在议礼人员之列,这几个也是唐代参与礼议的常见部门。权德舆《昭庙议》提及自己贞元八年(792)被征为博士,参加了集议,但贞

① 王溥:《唐会要》卷一三“禘祫上”,第356—357页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷二六《礼仪志六》,第992页。

③ 蔡邕:《独断》卷一,《景印文渊阁四库全书》第850册,第79页。

④ 刘勰著,詹鍈义证:《文心雕龙义证》,第826页。

⑤ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼一五》,第834—835页。

⑥ 徐师曾:《文体明辨序说》,第133页。

⑦ 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,2009年,第861页。

⑧ 刘昫等:《旧唐书》卷二六《礼仪志六》,第996页。

⑨ 刘昫等:《旧唐书》卷二二《礼仪志二》,第853页。

元十一年朝廷组织再议时,却因“官备近侍,不在议中”,直至官升礼部侍郎,“职业所守,典礼是司”,^①才有机会重新提供意见。另外还有规定议礼人员官职品级的情形,如会昌六年(846)九月,太常礼院奏请功臣配享宪宗,“敕遣尚书御史台四品已上、两省五品已上同详定闻奏”。^②北宋至道三年(997),宋真宗诏令“尚书省集学士、两省、知杂御史、诸司四品、尚书省六品以上,及礼官同详定”皇后合食之礼,范围比较大,但对官员的品级仍有严格要求;^③又大中祥符三年(1010)六月《颁文宣王庙仪注诏》称“乃命户部郎中、龙图阁待制戚纶与太常礼院共加参议,各尽讨论”,^④明确参议对象为戚纶和太常礼院。以上议礼均指定参议人员,主持者略有变化,而专司礼职的礼官则几无缺席。

遇到事疑难断或仪典重大,皇帝也召集百官各陈己见。建中二年(781)陈京提议解决遗留的禘祫礼问题,向朝廷“请下百寮,博采其议”,^⑤至贞元七年(791),太常卿裴郁再次“请下百僚会议”。^⑥这次漫长的议礼活动果真热闹非凡,考功员外郎、京兆少尹、给事中、同官县尉等人踊跃参议。召集百官议事自有历史渊源,陈仁子《文选补遗》引吕祖谦语:“汉置大夫专掌议论,苟其事疑似而未决,则合中朝之士杂议之,自两府大臣以下至博士议郎,皆得以信其己见,而不嫌其卑抗尊也。”^⑦凡事先由专人商议,万一疑而未决,再组织各级官员会同相商,各抒意见。尽管如此,百官集议仍应看作一种扩大化的特殊询政举措。

北宋陈荐谓:“夫国之大事,莫大于天地、宗庙之祀。”^⑧尤其像郊庙祭祀等充满政治文化意义的大事,除非皇帝允许百官共商,否则是不容许他人擅自议论的。汉朝对议宗庙事已有严格要求,唐代遵循汉律,《旧唐书》载杨发与卢博联署的议文:“以《汉律》,擅论宗庙者以大不敬论,又其时无诏下议,遂默塞不敢出言。”^⑨唐宣宗没有诏令礼官议论,杨发等人便不敢妄议。宋代甚至出现擅议宗庙事而被治罪之事。北宋明道二年(1033),“判河南府钱惟演请以章献、章懿二后并祔于真宗”,^⑩意在迎合仁宗尊奉生母的心思,御史中丞范讽立即弹劾钱惟演擅议宗庙。严格来说,钱惟演判河南府时没资格提议太后祔庙事,遂遭弹劾。

质言之,唐至北宋官方议礼活动的参议人员由皇帝或宰相机构指定,^⑪并非所有官员士人可随意参与和擅议。

四、礼议文的文体固化

朝廷议礼对议者身份的严格要求,大大缩小了礼议文作者的范围,而规范的议礼程序和文书

- ① 权德舆著,蒋寅等编年校注:《权德舆诗文集编年校注》,沈阳:辽海出版社,2013年,第455页。
- ② 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷五九二《掌礼部·奏议二〇》,南京:凤凰出版社,2006年,第6796页。
- ③ 徐松辑,刘琳、刁忠民等校点:《宋会要辑稿·礼一五》,第836页。
- ④ 司义祖整理:《宋大诏令集》卷一五六,北京:中华书局,1962年,第584页。
- ⑤ 王溥:《唐会要》卷一三“禘祫上”,第360页。
- ⑥ 王溥:《唐会要》卷一三“禘祫上”,第356页。
- ⑦ 陈仁子:《文选补遗》卷一六“议上”,《景印文渊阁四库全书》第1360册,第272页。
- ⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一二,北京:中华书局,2004年,第7563页。
- ⑨ 刘昫等:《旧唐书》卷一七七《杨发传》,第4596页。
- ⑩ 脱脱等:《宋史》卷一〇九《礼志十二》,北京:中华书局,1985年,第2617页。
- ⑪ 叶炜研究认为:“唐后期不经皇帝诏书而是由宰相机构自行组织的集议出现了萌芽。”那么参议人员就不一定由皇帝诏敕确定,这是特殊情况。

格式,亦使撰者的身份意识、文体意识得以强化。许多知识渊博、文采斐然的文士无缘议礼,即便职居礼官或被允许议事,也会受限于礼议文的特殊形态而无从展露文才。

韩愈富于文学创造力,倡导陈言务去,然其所撰《禘祫议》也不得不恪守既定的文书规范:

右,今月十六日敕旨,宜令百僚议,限五日内闻奏者。将仕郎守国子监四门博士臣韩愈谨献议曰:伏以陛下追孝祖宗,肃敬祀事,凡在拟议,不敢自专,聿求厥中,延访群下。然而礼文繁漫,所执各殊,自建中之初,迄至今岁,屡经禘祫,未合适从。臣生遭圣明,涵泳恩泽,虽贱不及议,而志切效忠。今辄先举众议之非,然后申明其说。

一曰“献、懿庙主,宜永藏之夹室”。臣以为不可。夫祫者,合也。毁庙之主,皆当合食于太祖。献、懿二祖,即毁庙主也,今虽藏于夹室,至禘祫之时,岂得不食于太庙乎?名曰“合祭”,而二祖不得祭焉,不可谓之合矣。

二曰“献、懿庙主,宜毁之瘞之”。臣又以为不可。谨按《礼记》,天子立七庙,一坛一墀,其毁庙之主,皆藏于祧庙,虽百代不毁,祫则陈于太庙而飨焉。自魏、晋以降,始有毁瘞之议,事非经据,竟不可施行。今国家德厚流光,创立九庙,以周制推之,献、懿二祖犹在坛墀之位,况于毁瘞而不禘祫乎?

三曰“献、懿庙主,宜各迁于其陵所”。臣又以为不可。二祖之祭于京师,列于太庙也二百年矣。今一朝迁之,岂惟人听疑惑,抑恐二祖之灵眷顾依迟,不即飨于下国也!

四曰“献、懿庙主,宜附于兴圣庙而不禘祫”。臣又以为不可。《传》曰“祭如在”。景皇帝虽太祖,其于属乃献、懿之子孙也。今欲正其子东向之位,废其父之大祭,固不可为典矣。

五曰“献、懿二祖,宜别立庙于京师”。臣又以为不可。夫礼有所降,情有所。是故去庙为祧,去祧为坛,去坛为墀,去墀为鬼。渐而之远,其祭益稀。昔者鲁立炀宫,《春秋》非之,以为不当取已毁之庙,既藏之主,而复筑宫以祭。今之所议,与此正同。又虽违礼立庙,至于禘祫也,合食则禘无其所,废祭则于义不通。

此五说者,皆所不可……比于仲孙之尊,废祖之祭,不亦顺乎?事异殷、周,礼从而变,非所失礼也。

臣伏以制礼作乐者,天子之职也。陛下以臣议有可采,粗合天心,断而行之,是则为礼。如以为犹或可疑,乞召臣对,面陈得失,庶有发明。谨议。①

韩愈自称“贱不及议”,可知礼议原本不在其职责范围内,他之所以能身与其事,主要在于提议者陈京和裴郁申请百僚集议,获得德宗首肯。《禘祫议》是驳议文,内容规整,首先逐一罗列对方观点,再依次反驳,证成己说。文首文末多奉承和恭谨语辞,考虑到了皇帝作为阅读者的特殊身份,其文书格式具有相当的典范性。

在这篇文章里,韩愈散文的个性化笔力风采难以窥见,自由发挥的空间微乎其微。朱熹曾尝试揭谏议文文体对韩愈文笔的限制:“此等公家文字,或施于君上,或布之吏民,只用当时体式直述事意,乃易晓而通行。非如诗篇等于戏剧,铭记期于久远,可以时出奇怪而无所拘也。故韩公之文虽曰高古,然于此等处亦未尝敢故为新巧,以失庄敬平易之体。”②既从行用对象角度指出公

① 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷四,北京:中华书局,2010年,第504—507页。

② 朱熹:《昌黎先生集考异》卷五,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第19册,上海:上海古籍出版社,安徽:安徽教育出版社,2010年,第474页。

文的体式特征,也揭示了韩愈《禘祫议》追求庄重平易风格的文体自觉。陈柱认为韩愈的实用类文章“期在是人通晓,不欲以文传世”。^①这篇议文正是如此。韩愈严格遵守礼仪文的写作格套,并不刻意创新求奇,可见其文体意识之明晰,深知“各殊其体”的准则。^②

这种突出的文体意识,是议文创作区别于其他上行公文的深层体现。姚鼐《古文辞类纂序》说:“汉以来有表、奏、疏、议、上书、封事之异名,其实一类。”^③一类之中的各体又自有其书写格式与行文风格。《唐六典》分列出两种自下达上的文书:“表、状、笺、启、牒、辞”和“奏抄、奏弹、露布、议、表、状”。^④前者无“议”,大概是将它归入“状”类,但后者又分别举出“议”和“状”。宋代的上行文书分类,可通过几种经典古文选本来了解,《圣宋文海》有表、启、论、述、议等,《宋文鉴》有奏疏、表、议、状、启等,《崇古文诀》有封事、表、札子、奏疏等,《五百家播芳大全文粹》有表、笺,《古文集成》有表、札、论、封事、疏、状、议等,《文章轨范》有议、表等。除了《崇古文诀》和《五百家播芳大全文粹》,其他几种常见选本都单列“议”类。

同样被视作“笔”类文体,章、表、启、奏中的文、笔界限日渐消泯,而议文在唐宋时期依旧固守原有的文体风格与书写模式。汉晋时期的“表”对辞藻、文风的规范与议文有相通之处,曹丕所谓“奏议宜雅”当包括表文,^⑤李充《翰林论》称表“不以华藻为先”,^⑥《文选》“表”类李善注云:“言标著事序,使之明白,以晓主上。”^⑦六朝时期章、表功能渐趋混一,表文的功能从谢恩扩展至劝进、朝贺、待罪、献物、辞官种种,遣词造句的技巧愈趋丰富。《文心雕龙·章表》说曹操曾戒令表文“勿得浮华”,^⑧可见汉末已然出现表文浮华靡丽的写作倾向,刘勰有针对性地提出“繁约得正,华实相胜”,^⑨恰恰是在尝试纠正南朝表文的绮靡风格。唐宋以后的章表“多尚四六”,^⑩唐文宗曾嫌“近日诸侯章奏,语太浮华,有乖典实”(《旧唐书·高锴传》)。^⑪后来牛希济撰《表章论》提倡恢复“词尚简要,质胜于文,直指是非,坦然明白”的章表,也是对当时“僻事新对,用以相夸,非切于理道”现状的一次反拨。^⑫只是精细的书写技巧早已融入表文创作,北宋后期甚至出现全文为长句对偶的表文,真德秀、王应麟等人对章表之用典、造语、铺叙有所规定,却仍以“精致典雅”和“简洁精致”作为评鹭标准。^⑬另一种上行文书“启”在南朝迅速发展,体式由散而骈,^⑭到宋代扩大为文士之间普遍行用的礼仪性、交际型文体,即使经历唐宋古文运动,也依旧保持骈体书写习惯。^⑮

《骈体文钞》卷一二“驳议类”收汉代至南齐文章十四篇,以“议”为题者十二篇,均为典型的议事论说文,行文以散句单行为主,引经据典,晓畅明白,归入“骈体”其实并不恰切。因此,李兆

① 陈柱:《中国散文史》,北京:东方出版社,1996年,第204页。

② 陈柱:《中国散文史》,第204页。

③ 姚鼐编,吴孟复、蒋立甫等评注:《古文辞类纂评注》之《古文辞类纂序》,合肥:安徽教育出版社,2004年,第15页。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,第11,242页。

⑤ 曹丕著,夏传才、唐绍忠校注:《曹丕集校注》,237页。

⑥ 李昉等:《太平御览》卷五九四引,第2674页。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》卷三七,北京:中华书局,1977年,第515页。

⑧ 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,第832页。

⑨ 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,第844页。

⑩ 吴讷著,凌郁之疏证:《文章辨体序题疏证》,北京:人民文学出版社,2016年,第137页。

⑪ 刘昉等:《旧唐书》卷一六八《高锴传》,第4388页。

⑫ 董诰等编:《全唐文》卷八四五,北京:中华书局,2016年,第8878页。

⑬ 王应麟:《玉海·辞学指南》卷三,见王水照主编:《历代文话》,上海:复旦大学出版社,2007年,第970—971页。

⑭ 钟涛:《试论晋唐启文的体式嬗变》,《文学遗产》2007年第4期,第138页。

⑮ 周剑之:《新型士人关系网络中的宋代启文》,《北京师范大学学报》2016年第6期,第61页。

洛申明这类庙堂之作“固亦无取俚词”，只不过是“略存大凡，使源流可知耳”。^①对于驳议文，他用简劲、精劲、朴至、简当、清贍、敦朴等词加以形容，可知在辞藻、用事、对偶等方面的确无处揄扬。严可均《全齐文》辑王俭议文二十九篇，无一为骈俚形式，几乎未受当时华靡文风的渐染。唐宋的议文承继传统，在制诰表奏文檄愈趋骈化的时代，始终维持自身的文体风格，其中礼议文尤甚。至于像北宋李维《庄穆皇后祔庙食议》这种通篇华辞丽藻、四六骈对，完全不同于正格的礼议文，不过是主流之外的偶一点缀而已。

礼议文文体风格的格外固定，还要归因于礼学议题的学术内质。在议文文体内部，议礼之状和政治、边防、民生、刑法、选举、货食等事务性议状不尽相同，其他议状内容多为事、理、情之争，而礼议文更偏向于学问之辩。^②事务性议状结合议题，借鉴历史，剖析时事，阐述道理，甚至可能出现情绪化表达，反正不必恪守经典进行论证，行文风格灵活多样，骈对、用典、排比、比拟等写作技巧随处可见。早在东汉末年王修《奏议曹公陈黄白异议》一文已出现“枳棘之林，无梁柱之质；涓流之水，无洪波之势”的文句，^③既偶对，又押韵。欧阳修《议学状》讨论是否创新学、立三舍，其中论及七不可，洋洋洒洒，论说分明且气势磅礴。苏轼作《议学校贡举状》和《议富弼配享状》，一议事，一为议礼，足资比较。《议学校贡举状》乃熙宁二年(1069)所上，^④文曰：

陛下视祖宗之世贡举之法，与今为孰精？言语文章，与今为孰优？所得文武长才，与今为孰多？天下之事，与今为孰办？较比四者，而长短之议决矣……今士大夫至以佛老为圣人，粥书于市者，非庄老之书不售也。读其文，浩然无当而不可穷；观其貌，超然无著而不可挹，岂此真能然哉？盖中人之性，安于放而乐于诞耳。使天下之士，能如庄周齐死生，一毁誉，轻富贵，安贫贱，则人主之名器爵禄，所以砺世摩钝者，废矣。陛下亦安用之？而况其实不能，而窃取其言以欺世者哉。^⑤

四个问句联翩而下，文气勃郁，后面批评士大夫沉迷于佛老，所用句式长短参差，偶散相间，可谓气盛言宜，酣畅淋漓，是一篇精彩的驳议文。而他作于元祐元年(1086)的《议富弼配享状》，则是简易明了、中规中矩的普通礼议文。两者相比，并非作者才力衰减，而是“礼”的题材限制了文本的发挥空间，诸多技巧无法施展。相对而言，私下议礼反而更容易彰显个人的才华笔力，可惜也无法跟宋代盛极一时的表、启相提并论。

总之，礼议文具有丰富的学术价值和论争意味，文体壁垒颇为森严，自汉代以来，始终恪守“议”类文体的风格特点，严谨的学术题材对其文学化书写形成制约，所以不像章、表、疏、启等公文，发展到中古时期即与华丽的辞藻和精工的形式有机结合，突破文笔之辩，激发文体活力。因此，五礼的文学化书写只好由其他文体来肩负。不可否认的是，唐至北宋延绵不绝的议礼和层出不穷的礼议文，促进了五礼文化的演进与礼仪实践的深入，我们可以把礼议文视作唐至北宋五礼文学化书写的知识铺垫和理论基础。

(责任编辑：卿 竹)

① 李兆洛选辑：《骈体文钞》，上海：上海书店，1988年，第9页。

② 许多学者揭示了礼仪之争背后复杂的政治文化因素，参见杨华等：《中国礼学研究概览》，武汉：武汉大学出版社，2022年，第48—189页。

③ 严可均辑：《全后汉文》卷九四，北京：商务印书馆，1999年，第952页。

④ 苏轼在文中所书的时间作熙宁四年(1071)，冀洁考定实为熙宁二年(1069)五月，见氏著：《苏轼〈议学校贡举状〉并非熙宁四年奏上》，《北京大学学报》1982年第5期。

⑤ 苏轼著，茅维编，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷二五，第724—725页。

先圣·先师·虞宾： 唐代诏敕文中的孔子形象

吴凌杰

摘要：孔子的形象在唐王朝前后期有着较大的变化。在唐前期，孔子多以“先师文圣”的形象出现在各类诏敕中，皇帝亦通过崇奉孔子达到尊儒崇教、推行教化之目的，特别是玄宗册封孔子为文宣王，将其抬升到儒家至尊的地位，并在画像上为其披上了象征皇帝的衮冕之服，使得孔子成为儒家道统的象征，与老子并为三教教首之一。到了唐后期，孔子则多以“虞宾”的形象出现于各种诏敕中，这与动荡的时局密不可分，皇帝为了稳固人心、维护统治，不得不扩大优待的范围，于是具有崇高威望的孔子便进入了视野，褒奖孔子之后，将其与二王三恪并列，这不仅是对汉代将孔子视作“殷商之后”、列为二王三恪的承认，更是希冀借助圣人之后的名望，向天下表明正统所在，维护自身的统治。

关键词：唐代宾礼；孔子形象；道统；虞宾；先圣；南郊

基金项目：国家社会科学基金青年项目“唐至北宋礼制与文学研究”(19CZW033)

作者简介：吴凌杰，中山大学历史学系(广州 200235)

通检《唐大诏令集》《全唐文》等文献，不难发现在唐代诏敕中，专门提及对孔子之后的优待，大体出现在唐德宗之后(见表1)。在德宗之前，即唐前期的孔子，皇帝在诏敕中主要强调他对儒家尊师重道的贡献，一般以“先圣先师”的形象出现。唐后期的诏敕则多将孔子与二王三恪相联系，强调他在国家祭祀典礼中，作为“虞宾在位”的形象，并优待孔子之后。为何唐朝的前后期对孔子的认知与形象有着如此差异化的认知？又为何在唐后期诏敕中才出现对孔子之后的优待？由此，值得我们进一步思考是唐朝的统治者在前后期对孔子的差异化认知与形象的构建，是基于何种政治考虑？这反过来又对他们的统治产生了什么影响？

以往学界对孔子形象的研究，可谓汗牛充栋，而与本文主题相关的有，黄进兴针对历代的孔庙祭祀展开分析，认为孔庙祭祀有一个从家庙推向全国的过程，背后反映出统治者塑造孔子道统与治统的双重属性，以此维护统治；^①李纪祥讨论了西汉对孔子封爵有着血缘性与非血缘性两种走向，以此论证了汉代是如何将孔子从血缘性的“殷后”变为非血缘性的德业，并以此塑造汉政权的合法性；^②邓国军探讨了作为符号化的孔子，是如何在汉代儒家与皇权的互动与调和中走向“圣化”的过程，揭示了孔子在圣化为“道统”与“治统”之间的张力；^③焦天然以敦煌出土的《孔子备问书》为切入点，探讨了汉唐之间孔子与周公地位的嬗变，以此论证了唐中后期孔子地位上升

① 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》(修订版)，北京：中华书局，2010年。

② 李纪祥：《西汉封爵孔子的两种走向：血缘性与非血缘性》，《文史哲》2013年第4期。

③ 邓国军：《孔子圣化的历史演进及其动力机制》，《诸子学刊》2019年第1期。

的过程及影响;①覃力维详细梳理了孔子作为“圣裔”形象的历史演变过程。②以上诸先生的研究为本文接续探讨奠定了良好的基础,但总体观之都较少关注到唐代前后孔子形象的转变,以及唐朝在官方诏敕中对孔子之后优待的凸显,背后所体现出的政治意涵。而对这些问题的深入探讨,有助于加强对孔子形象在中古时期转变的理解,深化对唐朝的统治者如何利用宾礼维护统治的认识。本文即以此为题,展开论述,不当之处,敬请方家斧正。

一、从“先师”到“先圣”:唐前期孔子形象的变迁

自汉代以来,官方对孔子的追谥绵延不绝,汉平帝元始元年(1)追谥孔子为“褒成宣尼公”,孔子之后获封褒成侯,魏文帝黄初二年(221)封孔子二十一代孙孔羨为宗圣侯,晋朝追封孔子为奉圣亭侯,北魏孝文帝改谥孔子为文圣尼父等,皆反映出历代统治者对孔子的尊崇,唐朝亦不例外。唐前期的诏敕对孔子形象的建构,多基于其教化宏道的特质,或塑造成“先圣”,或塑造成“先师”。

在开国之初李唐便对孔子进行追封,武德二年(619)高祖李渊下诏:“宜令有司于国子学立周公、孔子庙各一所,四时致祭。仍博求其后,具以名闻,详考所宜,当加爵土。是以学者慕向,儒教聿兴。”③此时唐朝虽已建立,但各地割据政权并未消灭,特别是存在着一批实力强劲的对手在与李唐争夺人心,就在此年王世充废皇泰主杨侗自立称帝,将隋朝旧官纳入麾下,并下诏求贤;窦建德也正在此年击破宇文化及之后,下诏虚怀纳谏,吸引文士,逐步建立自己的势力。为了取获文人,联合诸方势力,壮大自身实力,此时李渊下诏追崇孔子与周公,成为了塑造合法性、巩固政权的一种手段。而从诏书可见,李渊将孔子与周公并列置庙,也从侧面反映出孔子尚未取得独尊的地位。又据《新唐书·礼乐志》云:“(武德)七年高祖释奠焉,以周公为先圣,孔子配。九年封孔子之后为褒圣侯。”④李渊将先圣之名归于周公,孔子只能配享周公,不仅表明在唐初孔子的地位不及周公,而且也强调了周公、孔子作为儒家圣人的影响。

等到太宗即位,在贞观二年(628)左仆射房玄龄、博士朱子奢建言:“周公、尼父俱圣人,然释奠于学,以夫子也。大业以前,皆孔丘为先圣,颜回为先师。乃罢周公,升孔子为先圣,以颜回配。”⑤又《封孔德纶为褒圣侯诏》云:“宣尼以大圣之德,天纵多能……朕钦若前王,宪章故实,亲师宗圣。是所庶几,存亡继绝,抑惟通典。可立孔子后为褒圣侯,以随故绍圣侯孔嗣恉嫡子德为嗣,主者施行。”⑥再又《贞观政要》云:“贞观二年,诏停周公为先圣,始立孔子庙堂于国学,稽式旧典,以仲尼为先圣,颜子为先师,两边俎豆干戚之容,始备于兹矣。是岁大收天下儒士,赐帛给传,令诣京师,擢以不次,布在廊庙者甚众。”⑦从上引三条史料可知,房玄龄、朱子奢等人首先肯定周公与孔子皆为圣人,以释奠礼的孔子立学为由,并结合前朝案例,指出在隋大业以前都是以

① 焦天然:《汉唐间孔子与周公地位之嬗变——以敦煌蒙书〈孔子备问书〉“孔子问周公”为缘起》,《浙江师范大学学报》2021年第3期。

② 覃力维:《孔子“圣裔”的历史演变研究》,博士学位论文,武汉大学,2022年。

③ 刘昫:《旧唐书》卷一八九上,北京:中华书局,1975年,第4940页。

④ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇,北京:中华书局,1975年,第370页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇,第370页。

⑥ 董诰等编:《全唐文》卷四,北京:中华书局,1983年,第54页。

⑦ 吴兢撰,骈宇騫译注:《贞观政要》卷七,北京:中华书局,2011年,第471页。

孔子为先圣、颜回为先师，而高祖时期改周公为先圣，孔子为先师无疑是对前朝案例的变更，于是他们建议将先圣头衔从周公重新改为孔子，罢孔子配享周公之制，改为颜回配享孔子，这无疑是一改武德以来“尊周公、抑孔子”的潮流。太宗还不断强调孔子“立学教民”的贡献，笼络了天下儒士之心，使得当时“四方儒生负书而至者，盖以千数”。^①

高宗即位后，再次对孔子进行追赠与册封，据《大唐新语》云：“高宗东封还，幸孔子庙，诏赠太师，命有司为祝文。司文郎中富少颖沙直撰进，不称旨，御笔濺破，付左寺丞。贺兰敏之已下战栗，遽召嗣真，咋笔立成。”^②又据《赠孔子为太师诏》：“朕闻德契机神，盛烈光于后代；化成天地，元功被于庶物。鲁大司寇宣尾父孔某，资大圣之材，属衰周之末，思欲屈已济俗，宏道佐时，历聘周流，莫能见用。想乘桴以永叹，因获麟而兴感，于是垂素王之雅则，正鲁史之繁文，播鸿业于一时，昭景化于千祀。朕嗣膺宝历，祇奉睿图，宪章前王，规矩先圣，崇至公于海内，行大道于天下……可追赠太师……其庙宇制度卑陋，宜更加修造。仍令三品一人以少牢致祭。褒圣侯德伦，既承允绪，有异常流，其子孙并宜免赋役。主者施行。”^③从诏敕可见，高宗在通篇中并未提及孔子作为“先师”的功绩，而是强调他作为儒家“先圣”的一面，以此表明自己崇尚儒学，力行大道。但随着武后的上台，尊周公、抑孔子成为了当时的政治潮流，天授元年（690）周公被封为褒德王，孔子则获封为隆道公，周公作为武周的先祖，成为了“移唐为周”的合法性来源。对此有学者总结道：“随着唐前期、武周、玄宗朝根据政治需要，或尊孔子，或崇周公，孔子与周公的地位仍有消长变化。”^④这个结论无疑是正确的。

玄宗即位后，亦强调孔子作为儒家“先圣”的形象。开元十九年（731），玄宗下令两京“各设太公庙，以张良配享，选古名将，以备十哲；以二、八月上戊致祭，如孔子礼”。^⑤所谓“如孔子礼”，便是将太公庙与孔子庙并列，分别作为文、武祭祀的偶像，孔子代表“文道”、太公代表“武道”。^⑥这种对孔子作为儒家“文圣”形象的强调，被延续了下来，并在开元二十七年推向高潮。《大唐新语》云：“自汉魏以来，历代皆封孔子后，或为褒城侯，或号褒圣侯。至开元二十七年，诏册孔子为文宣王，其嗣褒城侯，改封文宣王。令右丞相裴耀卿摄太尉，持节就国子监册命讫，有司奠祭，乐用宫悬八佾之舞。”^⑦相似记载见于《旧唐书·玄宗纪》：“（开元二十七年八月）甲申，制追赠孔宣父为文宣王，颜回为兖国公，余十哲皆为侯，夹坐。后嗣褒圣侯改封为文宣公。”^⑧更为详细的记载见于《旧唐书·礼仪志》：“夫子既称先圣，可追谥为文宣王。宜令三公持节册命……其后嗣可封文宣公……昔缘周公南面，夫子西坐，今位既有殊，坐岂如旧，宜补其坠典，永作成式。自今已后，两京国子监，夫子皆南面而坐，十哲等东西列侍。天下诸州亦准此。”^⑨至此孔子作为

① 吴兢撰，骈宇寰译注：《贞观政要》卷七，第472页。

② 刘肃：《大唐新语》卷八，北京：中华书局，1984年，第121页。

③ 董诰等编：《全唐文》卷一二，第151页。

④ 焦天然：《汉唐间孔子与周公地位之嬗变——以敦煌蒙书〈孔子备问书〉“孔子问周公”为缘起》。

⑤ 司马光编著：《资治通鉴》卷二一三，北京：中华书局，2011年，第6914页。

⑥ 对此，司马光曾批评道：“经纬天地之谓文，戡定祸乱之谓武，自古不兼斯二者而称圣人，未之有也。故黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、伊尹、周公莫不有征伐之功，孔子虽不试，犹能兵莱夷，却费人，曰“我战则克”，岂孔子专文而太公专武乎？孔子所以祀于学者，礼有先圣先师故也。自生民以来，未有如孔子者，岂太公得与之抗衡哉！古者有发，则命大司徒教士以车甲，裸股肱，决射御，受成献馘，莫不在学……使太公有神，必羞与之同食矣。”见司马光编著：《资治通鉴》卷二一三，第6914—6915页。

⑦ 刘肃：《大唐新语》卷一一，第166页。

⑧ 刘昫等：《旧唐书》卷九，第211页。

⑨ 刘昫等：《旧唐书》卷二四，第920页。

“先圣”获得了“文宣王”的头衔,被列入国家大典,洛阳、长安两京的国子监皆设置了孔子的偶像,南面而坐,十哲配位,周公的地位彻底被孔子取代。

而玄宗以孔子为文宣王的开元二十七年(739)亦是个特殊的年份,此年碛西节度使盖嘉运击败突骑施,在怛逻斯城斩杀黑姓可汗尔微特勤,收复碎叶城,迎回金城公主,唐王朝击败强敌,使得西域恢复了宁静;而在前一年的开元二十六年,渤海大武艺病逝,其子大钦茂继位后一改往日敌对态势,对唐朝称臣纳贡;皮逻阁在统一六诏后,进京朝贡,玄宗加封其为云南王,赐爵越国公;《唐六典》也于此年修撰而成。至此,无论是在政教还是文化上,开元二十七年前后,整个唐朝呈现出盛世景象。故群臣在此年上书玄宗加尊号曰“圣文”,二月玄宗大赦天下,这便是玄宗册孔子为文宣王的时代背景。简言之,开元二十七年对孔子的册封,是在四方臣服、海内肃清背景下,为了彰显盛世气象举行的大规模礼仪活动,也是对尊号“圣文”二字的呼应。

从此次的册封结果来看,孔子的封爵由公升王,其后嗣的爵位则由侯升公;再者位次上周公被迁出配享,孔子取得了独尊的地位,这结束了唐初以来周公与孔子地位的争端;最后在形象上,孔子彻底摆脱了“先师”的形象,彻底奠定了儒家“先圣”的影响。此时孔子处于主位,其弟子分列于下,以表侍奉之意。孔子的诸弟子也得到了相应的册封,文云:

门人三千,见称十哲,包夫众美,实越等夷。畅玄圣之风规,发人伦之耳目,并宜褒赠,以宠贤明。颜子渊既云亚圣,须优其秩,可赠充公。闵子骞可赠费侯,冉伯牛可赠郛侯,冉仲弓可赠薛侯,冉子有可赠徐侯,仲子路可赠卫侯,宰子我可赠齐侯,端木子贡可赠黎侯,言子游可赠吴侯,卜子夏可赠魏侯。又夫子格言,参也称鲁,虽居七十之数,不载四科之目。顷虽异于十哲,终或殊于等伦,允稽先旨,俾循旧位。庶乎礼得其序,人焉式瞻,宗洙泗之丕烈,重胶庠之雅范。又赠曾参、颛孙师等六十七人皆为伯。于是正宣父坐于南面,内出王者衮冕之服以衣之。遣尚书左丞相裴耀卿就国子庙册赠文宣王。册毕,所司奠祭,亦如释奠之仪,公卿已下预观礼。^①

至此,孔子的诸多弟子如颜回、闵子骞、冉伯牛、曾参等人皆获得了从公、侯到伯不同的爵位。而孔子的形象亦有改变,“宣父坐于南面,内出王者衮冕之服以衣之”。玄宗给孔子的神像披上皇帝的衮冕,一方面固然是对汉魏以来孔子作为有帝王之德而无帝王之位的“素王”形象的官方追认,另一方面也反映出玄宗使孔子独占儒家至尊之位的意图。

到了天宝八载(749),玄宗在《天宝八载册尊号赦》追溯李唐根源时,指出:“禘祫之礼,以存序位;质文之变,盖取随时。国家系本仙宗,业承圣祖……圣人垂训,盖先于道,学者崇本,必有其师。文宣王与圣祖同时,俱为教首,虽考言比德,理在难名,而问礼叙经,迹彰亲授。思广在三之义,用崇得一之尊,宜于太微宫圣祖前,更立文宣王遗像,与四真人列侍左右,且道降真符。”^②玄宗认为李唐基业源自圣祖老子,老子是道教的教首,孔子则是儒教的教首,是天下学者的本宗,也正是因为孔子与老子俱为教首,皆承袭大道而来,所以玄宗特意下令崇奉孔子。然而从玄宗将其神像列于老子之前,“与四真人列侍左右,且道降真符”等用语来看,孔子的地位低于老子,扮演着配享老子的角色,这也表明玄宗想要整合儒道两家,试图将儒家纳入道教的话语体系,以此达到道教为本、儒家为用的目的。^③

① 刘昫等:《旧唐书》卷二四,第920—921页。

② 宋敏求编:《唐大诏令集》卷九,北京:中华书局,2008年,第54页。

③ 有关唐代统治者对僧道管理及背后反映的圣贤认知,笔者另文探讨。

总之,通过以上梳理,我们便可发现在唐前期孔子的形象与地位经历了较为漫长的变化,在形象上,孔子从学子“先师”变为儒家“先圣”,最终变为文道“素王”。而在地位上,历朝出于政治需要,或尊周公、或尊孔子,双方地位此消彼长。直至开元十七年,玄宗册封孔子为文宣王,在画像上为其披上了象征皇帝的衮冕之服,将孔子地位抬升到儒家至尊的地位,使得孔子与老子一样,一并成为了三教教首。与此同时,玄宗为了整合三教,将孔子神像安置于老子之前,以道教统摄儒家,以此达到塑造正统的目的。

二、虞宾在位：唐后期诏敕所见孔子形象

到了唐后期,孔子则多以虞宾的形象出现在诏敕之中,我们兹统计唐代诏敕中对孔子之后的优待,以明梗概。

表 1 唐后期诏敕中对孔子之后的优待

时期	诏敕名称	原文
德宗	《德宗即位敕》	二王三恪褒圣侯各与一子官
顺宗	《顺宗即位敕》	二王三恪褒圣侯各与一子官
宪宗	《(元和二年)南郊敕文》	文宣王及二王三恪公主诸王与一子官,仍赐物有差。宗子中有才用者,委中书门下量才叙用。
	《平淮西大赦文》	二王三恪及文宣公各赐物五十匹。
	《(元和十四年七月二十三日)上尊号敕》	诗歌有客,王道攸存,礼著先师,儒风载阐,永怀后嗣,宁忘加恩。二王三恪及文宣公赐物五十匹。
	《穆宗即位敕》	二王三恪文宣王及公主县主嗣王,节级赐与一子官及出身。
敬宗	《(宝历元年正月七日)南郊敕》	斯文未坠,降圣克昌,道逾三代之英,化立百王之范。象贤崇德,垂裔作宾,教仪斯崇,宪章无改。文宣王二王三恪各与一子官,其祠庙委所司量加修饰。
	《(宝历元年四月二十日)册尊号敕文》	列虞宾之位,崇褒圣之允,所以阐德教而昭前烈也。二王三恪及文宣公各赐物三十匹。
文宗	《(太和三年十一月十八日)南郊敕》	素王设教,崇儒配于斯文;虞宾在庭,想遗风于先烈。微言不坠,令德攸彰。文宣王之后及二王三恪各与一子官,其祠庙委所在量加修饰。
武宗	《(会昌二年四月二十三日)上尊号敕文》	位列虞宾,崇泉褒圣,所以阐德教而昭前烈也。二王三恪及文宣公各赐物五十匹。
	《(会昌五年正月三日)南郊敕文》	孔氏行教,折中于百王;虞宾展敬,不废于千古。敢怠咨稟,爰用褒明。文宣王之后及二王三恪与一子出身,各赐物五十匹,其祠庙委所司量加修饰。
宣宗	《(大中元年正月十七日)改元南郊敕文》	鲁圣儒风,虞宾前典,必须展敬,允叶国章。文宣王之后及二王三恪各与一子官,其祠庙委所司量加修饰。
	《(大中二年正月三日)册尊号敕书》	道宗鲁圣,礼洽虞宾,式举旧章,以荣后嗣。二王三恪及文宣公各赐物五十匹。
	《(大中十三年十月九日)嗣登宝位敕》	周诗歌白马之客,鲁国阐素王之风,尚德崇儒,宜旌青裔,二王三恪文宣王子孙各与一子出身。
懿宗	《(咸通七年)大赦文》	前代为宾。素德作范,理合颁恩,二王三恪及文宣公各赐物五十匹。
僖宗	《(乾符二年正月七日)南郊敕》	孔圣之后,加虞宾之恩,式表崇儒,以明继绝。文宣王后及二王三恪各与一子官,其祠庙委所司量加修饬。

从表 1 可见,自德宗以后对孔子之后的优待开始频繁出现在诸如即位敕、南郊敕等大赦之中,这与当时唐朝面临的时局密不可分。以即位敕文为例,在唐初天下安定之时,赦文主要抚恤

鳏寡孤独、赏赐官员以及褒奖有德行的百姓,如《神尧即位赦》为:“百官及庶人赐爵一级,义师所行之处给复三年,自余给复一年。孝子顺孙,义夫节妇,旌表门闾;孝悌力田,鳏寡孤独,量加赈恤。”^①《太宗即位赦》为:“凡厥庶僚,进爵一级。其五品已上先无爵邑者封开国男,六品已下各加一级。关内及薄、芮、虞、秦、陕、鼎六州,免二年租调。自余率土,普给复一年。八十已上各赐米二石,绵帛五段;百岁已上各赐米四石。绵帛十段;仍加版授,以旌尚齿。鳏寡孤独不能自存者,量事优恤。其有至孝纯著,达于乡党,征诣阙庭,厚加褒擢;节义之夫,贞顺之妇,州府列上,旌表门闾;高年硕学,直言正谏,所在长官,随状荐举。”^②由此可见,唐初的即位赦文主要为了抚恤百姓,缓和民生。

当经历了先天、唐隆等政变的腥风血雨后,笼络李唐皇室的人心成为了现实的需求。于是中宗在即位赦文中,加入了对宗亲的优待:“皇家亲属籍没者,则天大圣皇帝虽已溥畅鸿恩,其先有任五品以上官枉遭陷害者,并宜改葬,式遵典礼。若有后嗣,还其资荫。其别赦安置并左贬者,亦复其属籍,量还官爵。”^③优待当年被武后残害的李唐宗亲,恢复其属籍,给与其后人官爵的进封。当安史之乱爆发后,朝廷为了稳固军心,于是在肃宗、代宗等人的即位赦文不断强调对从贼罪人的赦免,以及对官员将士的赏赐,以此拉拢人望,稳固政权。

由此可见,即位赦文的内容要不断根据时局的变迁,进行若干实用化的调整。等到德宗、顺宗时期,天下纷乱难定,尽量争取支持势力成为了摆在现实的问题,故从德宗、顺宗以及穆宗等人的即位赦文可知,此时褒奖的对象急剧扩充,变得极为繁多。以《册府元龟·帝王部》“赦宥”条节录的《德宗即位赦》可知,德宗在即位后,除了赦免罪犯、赐爵官员、厚奉宗亲之外,还特意将如郭子仪等在安史之乱中崭露头角的忠臣,单独给与了优待,而孔子之后与二王三恪,作为虞宾在位,一并进入了优待的范畴,^④由此体现出德宗为了稳固政权,极力扩大优待的对象。

自后作为虞宾形象的孔子之后,正式成为了皇帝在各类诏敕、赦文中的赏赐对象。无论是平定战乱后的大赦,还是南郊祭祀与上尊号的赦文,它们在论及对孔子之后的优待时,均使用了“斯文未坠,降圣克昌”“象贤崇德,垂裔作宾”“鲁圣儒风,虞宾前典”等字样,以此表明孔子之后作为圣人之后,对其优待不仅表明朝廷的尊崇儒学、礼敬圣人之心,也以此展现出孔子之后作为唐朝的虞宾,是其统治合法性的支撑。

总之,通过以上梳理,便可发现唐后期的孔子是以虞宾的形象出现在各类的诏敕中,这反映出在唐后期政局动荡之下,皇帝不得不扩大优待的范围,以此获得各方势力的支持。孔子作为儒家圣人,具有崇高威望,褒奖孔子,将孔子之后与二王三恪并排而写,这一方面是对汉代将孔子视作殷商之后,列为二王三恪的追认,另一方面也突出了孔子是圣人,孔子之后是圣人哲裔。优待这批特殊的群体,以此获得他们的支持,有力于维护统治,从而彰显出唐王朝的合法性。

三、从孔子形象的凸显看南郊祭祀的转型

除了即位赦文外,表1所列唐后期的南郊赦文,也在极力凸显了孔子的虞宾形象,但反观唐

① 宋敏求编:《唐大诏令集》卷二,第5—6页。

② 宋敏求编:《唐大诏令集》卷二,第6页。

③ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷九,第6—7页。

④ 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷八九,南京:凤凰出版社,2006年,第980页。

前期的南郊赦对此却并无提及，南郊祭祀在前后期有何种转变？这种转变对孔子形象带来了怎样的影响？这些问题无疑值得我们关注。

从《开元礼》相关记载可知，需要孔子后代出席的国家礼仪活动主要集中在吉礼与嘉礼部分，一般出现在圜丘、明堂、东郊、西郊、南郊、北郊、方丘、太庙、籍田、巡狩、封禅、元日受朝贺等场合，归结而言这些礼仪都属于国家大典，皇帝举行郊庙、巡狩、封禅等礼，为了展现出政权的合法性，举行籍田等礼则是为了展现自己体恤民生的态度，举行元日朝贺则为了展现自身的尊贵及君臣之别，孔子之后参与这些礼仪活动，一方面是皇帝需要这批圣人之后，展现自身政权的合法性，另一面则是皇帝希冀在这些礼仪中展现对圣人之后的重视与优待。

如所周知，南郊是唐朝一项重要的祭祀活动，早在武德四年十一月，高祖李渊便在南郊举行祭祀。太宗在贞观二年十一月、五年十一月等均有举行南郊祭祀。有关南郊祭祀的对象，最初的南郊主要是祭拜昊天上帝，以五方帝等诸神配享，昊天上帝为最高神，这是源自王肃之说，亦是《贞观礼》南郊祭祀之重要原则。到了高宗永徽二年，长孙无忌等奏议依据《武德祠令》及《贞观礼》，杂用郑玄的六天说，将原本的南郊祭昊天上帝，转为祭感生帝，分拆圜丘、明堂、南郊各自祭祀昊天上帝、感生帝与五方帝，南郊从祭祀昊天上帝变为祭祀感生帝，表明南郊的地位逐渐下降。等到许敬宗等人修撰《显庆礼》时，李淳风等人引王肃学说，指出郊即圜丘、圜丘即郊，南郊与圜丘实为异名同实，“而今从郑之说，分为两祭，圜丘之外，别有南郊，违弃正经，理深未允……式文既遵王肃，祠令仍行郑义，令式相乖，理宜改革”。^①于是许敬宗等人以南郊、圜丘本为一体，不可在法令上遵从王肃，而于礼制上遵从郑玄，礼法应当统一为借口，在《显庆礼》中废弃了南郊，将其省并到圜丘。

感生帝代表着自家先祖的来源，彰显政权来源自有天命，取消南郊就意味着取消了感生帝祭祀，这无疑是对政权合法性的损害，于是在“乾封初，高宗东封回，又诏依旧祀感帝及神州。司礼少常伯郝处俊等奏曰：‘显庆新礼，废感帝之祀，改为祈谷。昊天上帝，以高祖大武皇帝配。检旧礼，感帝以世祖元皇帝配。今既奉敕，依旧复祈谷为感帝，以高祖大武皇帝配神州，又高祖依新礼见配圜丘昊天上帝及方丘皇地祇，若更配感帝、神州，便恐有乖古礼。’”^②高宗东封泰山后，下诏恢复南郊，重建感生帝祭祀，但问题在于原本用于配享感生帝的高祖神位，已经被拿去配享昊天上帝了，重建感生帝就会导致高祖的重复配享，于是高宗进一步下令“自今以后，祭圜丘及五方、明堂、感帝、神州等祠，高祖大武皇帝、太宗文皇帝崇配，仍总祭昊天上帝及五帝于明堂”。改太宗配享感生帝，于是南郊重新回到了国家祭祀舞台。

到了武后时期，南郊的地位逐渐上升，天册万岁元年（695），武后加尊号为天册金轮大圣皇帝，亲祭南郊，立周文王为始祖，开启了改唐为周的革命。景龙政变，中宗上台，韦后效仿武后，意图借南郊提升自己的地位，景龙三年（709）中宗亲祭南郊，韦后登坛主持亚献，虽然礼官蒋钦绪等人极力反对，但最终无果。从祭南郊成为权力的炫耀，并以此展现地位。

殷鉴不远，玄宗即位后便着手打压南郊的地位，开元十一年在中书令张说的建议下，罢三祖同配南郊之礼，改为太祖李虎独配，在开元二十年萧嵩等人撰成《开元礼》时，又恢复了因重建南郊而取消的祈谷礼，降低了南郊配享的规格与等级。最终在天宝十载正月下制曰：“自今以后，

① 王溥：《唐会要》卷九上，上海：上海古籍出版社，2006年，第173页。

② 王溥：《唐会要》卷九上，第175页。

摄祭南郊,荐献太清宫,荐享太庙,其太尉行事。”^①南郊祭祀由皇帝亲祭改为了有司摄事,南郊祭祀地位逐渐降低。之后肃、代二帝的南郊均为有司摄事,九宫贵神的地位上升。^②到了德宗时期,除在贞元元年为表革新之意,德宗亲祭南郊之外,其他均为有司摄事,并在贞元十三年下制:“自今以后,摄祭南郊,太尉行事。”^③德宗重申了玄宗改南郊为有司摄事的旧制,至此终唐一代,南郊彻底退出了皇帝亲祭的舞台,^④与此同时的便是南郊赦文对孔子之后优待的凸显,这并非巧合,实为上述南郊祭祀转型之一瞥。

从《开元礼》所见南郊条目有四,分别是卷一四《皇帝立夏祀赤帝于南郊》,卷一五《立夏祀赤帝于南郊有司摄事》,卷一六《皇帝季夏土王日祀黄帝于南郊》,卷一七《季夏土王日祀黄帝于南郊有司摄事》,大体记载了立夏日于南郊祭赤帝与季夏日于南郊祭黄帝两者礼制,从“陈设”条便可知皇帝于南郊亲祭时到场的臣子诸多,除了文武九品官员、朝集使、二王三恪、蕃客等皆有到来,其中褒圣侯的位次并非在《开元礼》的正文中出现,而是采取注文的形式附在诸官位次之后,文云:“其褒圣侯于文官三品之下。诸州使人分方次京官之后。”^⑤此时孔子之后被安排在文官的队列,在三品文官之下,这表明褒圣侯不常出现在南郊之中,只是偶然出场,因此萧嵩等人在礼文中并未将其作为常规群体书写,而是以注文的形式,附在众人位次之末。在“有司摄事”条中,孔子之后便没有了相关位次的记载,粗看之下,我们很容易得出孔子之后出现在皇帝亲祭,不在有司摄事时到场的结论,但实际上并非如此。“有司摄事”条并无任何具体到场人物的记载,这并非说明在有司摄事时,没有任何官员到场,而是有关诸人的范围,皇帝亲祭时业已详明。

实际上,除了孔子之后外,其他如二王三恪以及忠臣之后也逐渐进入南郊赦文,在《开元十一年南郊赦》“二王后,赐物三百匹”,^⑥这是二王后首次进入了南郊赏赐的范围,从位次上也体现出二王三恪是处在李唐诸亲之后,而于官僚臣属之前的特殊地位。到了《乾元元年南郊赦》对二王三恪给与了正式的“各与一子官”的优待。^⑦在《广德二年南郊赦》对宾礼的对象进行了规划性描写,鸿胪蕃客、李唐皇亲、公主郡王、二王三恪并列而写,是从外宾到内宾,共同组成了外夷、血亲、虞宾三种“不臣者”的特殊群体。到了《元和二年南郊赦》中“文宣王及二王三恪公主诸王与一子官及赐物有差”,^⑧至此可见,文宣王、二王三恪及公主诸王被整合进一个条目,代表着南郊赦文对宾礼包含的群体正式定型。自后在各种南郊赦文中,文宣王、二王三恪与李唐宗亲大体一起出现。这表明唐后期南郊赦文的优待对象,是逐渐扩充的程序化过程,对孔子之后的优待,属于这个程序化扩充进程中的一环。^⑨

反观唐前期南郊主要作为一种干预现实政治手段,那么赦文便成为了权力的展示,体现到赦

① 王溥:《唐会要》卷九上,第175—176页。

② 吴丽娱:《论九宫祭祀与道教崇拜》,见荣新江主编:《唐研究》第9卷,北京:北京大学出版社,2003年,第283—314页。

③ 王溥撰:《唐会要》卷九下,第228页。

④ 从《册府元龟》可见德宗以后南郊多为有司摄事,参见王艳、王璐访谈,金子修一述:《东亚的皇帝权力与国际秩序——访金子修一先生》,《中国史研究动态》2024年第2期。

⑤ 萧嵩等撰,周佳、祖慧点校:《大唐开元礼》卷一四,见《中华礼藏·总制之属》第1册,杭州,浙江大学出版社,2016年,第163页。

⑥ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷六八,第380页。

⑦ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷六九,第385页。

⑧ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷七〇,第391页。

⑨ 有关唐代赦文扩充的研究,参见魏斌:《唐代赦书内容的扩展与大赦职能的变化》,《历史研究》2006年第4期。

文的内容中便是其政治指向性极为明显,而非长篇累牍的模式化书写,如太宗在《贞观十七年的南郊德音》专提及了“梁州管内大辟罪已下见禁囚,皇太子虑过,诸州并遣使人分往,唯十恶不在虑限,余皆量情降宥焉”。^①此年,李世民废掉了太子李承乾,又贬谪了魏王李泰,最终扶持晋王李治为太子,此时的南郊德音专门提及的皇太子虑过云云,无疑是李世民为新太子李治积攒人望的手段。又如《景龙三年南郊赦》专门提及了武则天的功业,联系到此次南郊是韦后主持的亚献,亦不难得知这是韦后宣誓权力的手段。而在开元、天宝以后,皇帝不再亲祭南郊,改为有司代行其事,南郊地位下降,与之对应的敕文,也失去了政治指向性,成为了模式化书写。如前,我们在表1对各类敕文有所统计,倘若将唐后期诸类敕文比对,便不难发现它们无论是对孔子之后优待还是其他格式的书写,都呈现出风格一致的面貌,用“虞宾在位,式表崇儒”等类似的字眼作为起首,这表明南郊敕文沦为了官方模式化的公文,在这种公文书写中,不仅体现出唐朝努力获得各方势力的支持,以此稳固人心、维护统治,而且也使得敕文的书写在文本上失去了时代特质,成为了纯粹的程序性文本。

总之,通过我们以上的论述,不难发现唐前期由于南郊的地位较重,作为展现权力的舞台,主要由皇帝亲自担任祭祀,各方势力通过参与祭祀展现出自己独特的地位,此时的南郊敕文不仅简短且政治性明显,随着玄宗废除南郊亲祭,唐后期的南郊主要由有司代祭,后期的南郊敕文内容不断扩充,且呈现出模式化书写。

结 语

归纳全文,通过上述我们对孔子形象的探讨,不难发现在唐前期与唐后期,孔子的形象有着较大的转变。在唐前期孔子从“先师”变为“先圣”,作为“儒家先圣”的形象被强化与突出。特别是玄宗册封孔子为文宣王,将其地位抬升到儒家“素王”的地位,并在画像上为其披上了象征皇帝的袞冕之服,使得孔子成为儒家道统的象征,与老子并为三教教首之一。而到了唐后期孔子则多以“虞宾”的形象出现于各种诏敕中,这与动荡的时局密不可分,皇帝为了稳固人心、维护统治,不得不扩大优待的范围,于是具有崇高威望的孔子便进入了视野,褒奖孔子之后,将其与二王三恪并列,这不仅是对汉代将孔子视作“殷商之后”、列为二王三恪的承认,更是希冀借助圣人之后的名望,向天下表明正统所在,维护自身的统治。

在涉及孔子形象各类诏敕中,南郊敕文尤其值得关注。唐前期南郊地位较重,由皇帝亲自担任祭祀,各方势力通过参与祭祀展现出自己独特的地位,此时的南郊敕文不仅简短且政治性明显。唐后期的南郊主要由有司代祭,皇帝不再亲祭南郊,改为有司代行其事,南郊地位下降,与之对应的敕文,也失去了政治指向性,成为了模式化书写。

(责任编辑:卿 竹)

^① 宋敏求编:《唐大诏令集》卷六八,第379页。

· 儒学通论 ·

略谈儒道在治政理念 与天人哲学方面的差异与互补

章伟文

摘要: 儒道两家在思想、实践上各有其鲜明特点,但又可以相通、互补。道家并非真要否定儒家仁义礼乐的价值取向,其所追求的自然、无为,恰为儒家仁义礼乐的实践提供机制、指明其所当遵循的原则;道家强调清静、无为,亦是要在人间世成就真正纯粹、美好的仁义诚信与礼乐文明,这就为两者之间的互通、互补奠定坚实基础。儒道哲学在治政理念上的差异,又是基于双方“天人”观的差异;儒、道两家天人观虽然或者重天道之自然、或者重人道之仁义,但都有将天人相合的内驱力,因而可以互补、互融。而儒道之互补,也直接影响到中国传统哲学基本特征之形成。

关键词: 儒道; 治政理念; 天人哲学; 差异; 互补

作者简介: 章伟文,北京师范大学哲学学院、价值与文化研究中心(北京 100875)

儒家与道家是中国本土文化的重要代表,也是中国传统哲学的重要支柱。儒家强调伦理政治,从统治者个人修身的正心、诚意、格物、致知,到齐家、治国、平天下,个体修身与家国天下治政一理贯通,将个体修养的德性自觉与建构家庭、社会礼乐文明制度紧密结合,具有重德性修养与制度文明的特点。道家思想在地域上近于长江流域,与代表中原文化的儒家思想有着截然不同的文化特征,道家所谓“道”有天道法则的意思,人们对于此天道法则应该顺应无违,故老子重天道之自然、无为,庄子则强调齐物、逍遥,认为儒家建构起来的社会礼乐文明应该与自然天道相适应,反对“过度”的礼乐文明制度对人所本有清净之性的异化,故两者在思想、实践上各有其鲜明特点。但历史上儒、道两家思想却又可以相通、互补,如何看待这种现象,本文拟对此作一个粗浅探讨。

一、“仁义礼乐”与“自然无为”:既对峙又互补

历史上,儒家先贤对于个体如何修身,如何处理人与人、人与社会不同阶层之间的关系,从而合理生存、生活的问题,做过非常多的思考。

在儒家看来,“仁”首先是人们的一种内在道德、精神境界,由“仁”发而在外,则有“忠恕”“孝悌”等“礼乐文明”制度的建构。如先秦孔子就认为,欲从根本上解决春秋“礼崩乐坏”问题,

必须首先重视“仁”，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^①礼制、孝悌、忠信等规范、协调社会关系的制度和形式，皆要以人们的“仁爱”之心作为基础。孔子对何谓“仁”、如何实现“仁”、“仁”与礼、孝悌等之间的关系，作过很多阐释：

“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”^②

“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^③

“己所不欲，勿施于人。”^④

子曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^⑤

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”^⑥

孔子认为“仁”的基本内核就是“爱人”，人们秉承这种“仁爱”之心，在家庭日常生活中，就能“孝悌”；在政治生活中，就能“为政以德”；在个人修养方面，就能“克己复礼”，自觉以礼约束自己，不做于礼不合、于心不安之事；在人际交往中，就能“推己及人”，行忠恕之道。

孟子是战国中期儒家学派的主要代表人物。有人曾对孟子说，战国的张仪、公孙衍等纵横家真可以称得上是大丈夫：他们一发怒，诸侯王们都害怕；他们安居下来，则天下的战火就熄灭了。孟子却认为，张仪这些人根本称不上大丈夫，真正的大丈夫，当住在天下最宽广的居处——“仁”之中，以“仁”为自己心灵之宅；站立在天下最中正的位置——“礼”之上，以“礼”的名分来规范自己的行为；走在天下最开阔的大路——“义”之上，在日常生活中实践着“义”的道理。得志的时候，引领、教化百姓循着正道前进；不得志的时候，也独自坚守自己的价值理想。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，^⑦这样的人方可以配称为“大丈夫”。先秦另一位著名儒者荀子生当战国晚期，他对当时的政治、社会环境非常不满意，认为战国是一个“浊世”，孔子的“大道”不明于世，诸侯兼并、亡国乱君一个接一个，乱俗之风炽盛。荀子有志于阐明孔子的“大道”，他希望在现实中能够化人性之恶，确立一套行之有效的礼、法制度，使“涂之人可以为禹”。^⑧通过制“礼”作“法”，化人性之“恶”，社会井然有序，此为天下有“道”的表现。

为了更好地遵守“礼”“法”，荀子又提出“虚壹而静”^⑨的人生修养之方，即通过虚心、专心、静心，使每个人皆能循礼、法而行，从而得“大清明”，合于大“道”，更好地“隆礼重法”“化性起伪”，这便对道家清静无为的政治思想有所汲取。在政治上，道家强调社会生活、社会治理皆要法“自然”，这就是社会的最理想状态。《道德经》认为，具有上德的统治者在进行统治时，并不刻

① 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷二·八佾第三》（第1版），北京：中华书局，1983年，第61页。

② 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷六·颜渊第十二》（第1版），第139页。

③ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷一·学而第一》（第1版），第48页。

④ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷六·颜渊第十二》（第1版），第132页。

⑤ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷三·雍也第六》（第1版），第91页。

⑥ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷六·颜渊第十二》（第1版），第131页。

⑦ 朱熹撰：《四书章句集注·孟子集注卷六·滕文公章句下》（第1版），第266页。

⑧ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解·卷第十七·性恶篇第二十三》（第1版），北京：中华书局，1988年，第442页。

⑨ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解·卷第十五·解蔽篇第二十一》（第1版），第395页。

意去造作和经营,而是顺乎人之性、物之理,无为而治,所谓:“取天下常以无事,及其有事,不足以取天下”;^①“是以圣人处无为之事,行不言之教”;^②“不言之教,无为之益,天下希及之”;^③“爱民治国,能无知乎”。^④道家之“无为而治”,不是指无所作为,什么都不做,而是指要顺着事物内在发展之规律而行,顺着事物之性情而动,这样才能“无为而无不为”。“无为”指的是不主观妄为。人如果不主观妄为,顺事物发展之规律而行,则能够做到“无不为”,即什么都可以做成功。道无主观之私意,不过是随顺人性、物情而施为,故能无所不为。统治者如果不以自己的私智来治理天下,而是以百姓心为心、顺天下万物之情来治理,则天下之人和万物各得其治、各得其宜,这就是无为而治。故《道德经》特别反对“有为”,其云:“将欲取天下而为之,吾见其不得已。天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。”^⑤强调治理天下、国家应该本之于“自然”,不能仅凭统治者自己的主观意志的“有为”来为之。所以,统治者无为治国,百姓就风俗淳厚;统治者不兴事扰民,百姓可以富足安康;统治者恬淡清静,社会就会充满正气;统治者不纵欲败行,则社会风气就会纯朴、正直。

在此基础上,《道德经》提出“小国寡民”的政治理想,这是一幅田园式道家自然生活的美好图景。老子所谓的“小国”,应该不是说理想的国家就是规模小的国家,“小国寡民”之“小”可作动词用,指“小”其国事。但国家大了,国事自然多了,如何才能“小”其国事?道家认为,“小”其国事不是说没有或减少国事,国家通过法道之自然,没有或少有频繁干扰百姓正常生产、生活的妄动,这种妄动越少,则国家的“有为”之政就越少,这就是“小”其国事。如《道德经》说:“治大国若烹小鲜”,^⑥这里明确提到治理大国就好像煎小鱼儿,不能频繁翻动、多事扰民;又说:“大国者下流。天下之交,天下之牝。牝常以静胜牡,以静为下”,^⑦提出大国要谦下、无为,处在天下雌柔的位置,因为雌柔常常能以无为、静定而胜过雄强,就好比大海乐于处江河之下游,如此方能得百川交归。若综合《道德经》前后文义,“小国寡民”之“小国”,更多地具有“小”其国事的意思。

同样,所谓“寡民”,应该也不是指国家的百姓稀少,而是指百姓寡欲之谓。如《道德经》说:“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者,以为文不足,故令有所属,见素抱朴,少私寡欲。”^⑧所谓的圣智、仁义、巧利,当它们皆是外在的浮文、巧饰时,只可能扰乱百姓的自然天性,并不足以治理天下,如同后世出现的:“举秀才,不知书;察孝廉,父别居。寒素清白浊如泥,高第良将怯如鸡”,^⑨只是推崇外在形式而缺乏实质内容,就是这种情况的真实反映。

庄子强调“至德之世”的纯朴、自然,故在治国之道方面,反对一切主观妄为的人治,主张不治之治。在他看来,最理想的政治治理方式在于无为、自然,所谓:“闻在宥天下,不闻治天下

① 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·下篇·四十八章》(第1版),北京:中华书局,1980年,第128页。

② 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·二章》(第1版),第6页。

③ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·下篇·四十三章》(第1版),第120页。

④ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·十章》(第1版),第23页。

⑤ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·二十九章》(第1版),第77页。

⑥ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·下篇·六十章》(第1版),第157页。

⑦ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·下篇·六十一章》(第1版),第159—160页。

⑧ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·十九章》(第1版),第45页。

⑨ 葛洪著,杨明照撰:《抱朴子外篇校笺·卷十五·审举》(第1版),北京:中华书局,1991年,第393页。

也。”^①“在”是自在的意思，“宥”是宽容的意思，庄子认为圣明之君听任天下安然自在地发展，并不对天下进行主观妄为的所谓“治理”；只要天下人不泯灭其原本纯朴的真性，不改变天然的常态，则天下就用不上人为加以“治理”。圣君自身无欲而天下安，无为而万物化，渊静而百姓定。庄子认为主观妄为之“治理”，恰是一切动乱的根源。仁义、兼爱等具体价值规范皆具有历史性，好比历史上，尧、舜禅让而帝业成就，但燕王哙听从苏代的意见，仿效古代禅让的做法，将王位让给燕国的宰相子之，却导致燕人不服而国乱；商汤、周武革命而成就王业，但楚平王之孙白公争却导致其身灭。由此观之，儒家所谓禅让之礼、尧舜之行，贵贱有时，未可以为常。庄子崇尚自由、自然，在这种自由与自然中，人与人、人和万物皆和谐相处，是一种理想的社会存在方式。

老庄的这个思想后来为魏晋哲学家王弼所继承，并将之运用到国家政治生活的领域。王弼强调理想国家应该“崇本以息末”，^②他指出，法家崇尚整齐划一，强调用法律来检束一切；名家崇尚名实相符，强调以言辞的逻辑性来纠正、确定一切；儒家崇尚真诚之爱，赞美道德而加以荐进；墨家崇尚俭约、节省，违背人之情而勉强推行其主张；杂家崇尚各家之美，而汇集、总括以实行之。但是，以法律来检束一切，必然生起巧伪；以名辞之逻辑来确定、纠正事物，有失恕之理；以爱心来赞美道德之行为并加以荐进，可能导致争讼；违背人情来勉强推行俭约、节省，必生乖违；杂集各家之美，易生秽乱。这些都是只用其子而抛弃其母所导致的，事物失去其所载之道，则不可能守住自己的本性。^③

因此，治理天下百姓，不直接攻击其所作所为之非，而要做到让他们无心于其所为；不妨害其欲望的满足，而要使其无心于欲；要在事物还没有表现出某种苗头的时候就对之进行治理，在事物还没有开始走向不善的时候就对之进行改正。见素抱朴以绝去圣智，少私寡欲以弃去巧利，治理国家和社会，不过就是如此而已。故道家思想之大旨，在于通过探究万物之源，来明确万物所禀有的自然之性；通过演绎幽玄深远的极处，来判断事物迷惑、无知之因；因循事物自然之性而不主观妄为，损去个人的私欲而不主观施为。崇尚道之根本，而灭息事物之末，守护道之母来保存由道所派生的万物。^④

儒家先贤大都认为，理想社会的价值实现离不开“教化”。在“教化”中，教化者通过有目的、有意识地向受教者施加系统的道德影响，不断深化他们的道德认识，培养他们的道德情感，坚定他们的道德信念，使受教者自觉地从道德修养，践行某种道德义务，履行自己对他人或社会所应负的责任。为了实现“教化”，儒家先贤探讨了关于德性之善的种种表现和实现方式，为个体修养和社会完善提供了基本的价值原则和尺度，使之成为调整人自身、人与社会、人与自然等各种关系的行为规范的总和。通过强化“教化”，人们可以明辨是非，增进人与人之间的仁爱，培养家族观念，形成良好的社会风气，形成忠义的社会价值取向，这对于稳固国家、社会，可以起到重

① 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释·卷四下·在宥第十一》（第1版），北京：中华书局，1961年，第364页。
 ② 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释·老子道德经注·下篇·五十七章》（第1版），第150页。
 ③ 其谓：“法者尚乎齐同，而刑以检之。名者尚乎定真，而言以正之〔四五〕。儒者尚乎全爱，而誉以进之〔四六〕。墨者尚乎俭嗇，而矫以立之。杂者尚乎众美，而总以行之〔四八〕。夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母。物失所载，未足守也。”王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释·老子指略》（第1版），第196页。
 ④ 其谓：“故闲邪在乎存诚，不在善察；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。故竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。”王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释·老子指略》（第1版），第198页。

要作用。

道家则强调社会生活、社会治理皆要法自然而行,这就是社会的最理想状态。故具有上德的统治者在进行统治时,并不刻意去造作和经营,而是顺乎人之性和物之理,无为而治。“是以圣人处无为之事,行不言之教也”;^①“不言之教,无为之益,天下希及之”。^②道家之“无为而治”,不是指无所作为,什么都不做,而是指要顺着事物内在发展之规律而行,顺着事物之性情而动,这样才能“无为而无不为”。“无为”指的是不主观妄为。人如果不主观妄为,顺事物发展之规律而行,则能够做到“无不为”,即什么都可以做成功。道无主观之私意,不过是随顺人性、物情而施为,故能无所不为。统治者如果不以自己的私智来治理天下,而是顺天下万物之情来治理,则天下万物各得其治,这就是无为而治。故治理天下国家,应该本之于天道自然之法则、规律,不能仅凭统治者自己的主观意志和人为。

应该说,道家并不反对儒家所有的文明制度,而是反对过分、过度的文明制度对人性的异化。文明制度是圣人根据人性、物情而制定的,其本性是自然而然的。如果这种文明制度过度膨胀,就会失却其本来的自然本性,以这种不合于道的、不自然的文明制度来统治人民,人民就会觉得与自己的本性、与事物的情性格格不入,就会造成对人自然本性的压抑,会导致人的自然本性的异化。所以,道家认为根据人性、物情去确立文明制度是必要的,但文明制度不能过分,不能越出其适用的范围,不能违反人性、物情主观地去对文明制度予以加强,这样不仅不能达到治理天下的目的,甚至会适得其反。

中国传统哲学与文化有一个特质,即特别强调正心、修身、齐家、治国、平天下的价值追求。围绕这样一个主题,儒家与道家虽有具体观点的差异,但又都有相似的问题意识与情怀。儒家的治政之道,重视弘扬人道之仁义诚信,为此,便要建构起一整套完善的礼乐文明和教化制度,在社会中普遍推行、落实。道家追求清静、无为的修养境界,更强调要以此境界达成在现实生活中的修身与治国,其认为仁义诚信与礼乐文明制度,应该由人性天然流露而生发出来,如此方能合于天道的自然、无为,若只是诉诸于外在的教化来强行推广之,便可能使社会风气走向异化,扭曲其天然本真的精神。由此看来,道家并非真要否定儒家仁义礼乐的价值追求,其所追求的自然、无为,恰为儒家仁义礼乐价值理念的生成提供了实践机制、指明了其所当遵循的原则。同样,虽然道家强调清静、无为,但我们却不能够完全将之看成是“出世”的哲学,因为道家通过清静、无为,正是要追求人与宇宙天地间至高无上的理则——道与德的相合,认为社会与人生若能合于宇宙天地间的道与德,便可以“民复孝慈”,成就真正纯粹、美好的仁义诚信与礼乐文明。这就为两者之间的互融、互补奠定了坚实基础。

二、“无其人灭天”与“尽心知性知天”:既对峙又互补

儒道哲学在治政理念上的差异,基于双方“天人”观的差异。先秦时期,儒、道两家皆持天人合一之论,但道家强调“无其人灭天”(如《庄子》),突显天道的自然、无为以及人道对天道的遵循;而儒家强调“以德配天”(周公),“尽心、知性、知天”(《孟子》),认为尽人道是达于天道的根

① 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·二章》(第1版),第6页。

② 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·下篇·四十三章》(第1版),第120页。

本所在,从而更加突显人的德性自觉以及礼义法度和社会文明等制度建构的重要作用。

之所以说道家哲学的“天人合一”观,更重视“天”与“道”,强调人事要上合于“天”或者“道”,我们可以从《庄子》中列举一例:

天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。^①

天地自然虽无言说,然自有其大美在焉;春夏秋冬一年四季虽无言说,其变化之理历历分明;自然界万物虽无言说,然皆各有其生长成遂之理。真正能够与大自然和谐一体的“圣人”,能够效法、通达天地自然之理、欣赏天地自然之美,循天地自然之法则、无主观妄为之作,参与到天地自然之化中。老子《道德经》亦强调“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^②在道家看来,宇宙万物包括人类在内皆禀有本体之道或本体之性,万物包括人都是对此本体之道或本体之性的充分展开,故而万物和人只有遵循这些规律、法则,才可能与天道合一、取得成功。

儒家哲学的“天人合一”观,则更为强调“人”。例如,荀子认为:“人之性恶,其善者伪也。”^③故要通过“制名”“定名”,以“礼”“法”来约束人性之恶。如果没有“礼”“法”等来约束,顺人性之“恶”自然发展,就会产生争夺而使天下大乱。因为人生下来便喜好对自己有利的东西,这是人的本性,如果顺着这个人性发展,社会就会产生争夺;人生来便有妒忌、愤恶、厌憎之心,顺此恶性发展,则社会就会充满残暴、劫掠;人生来便有喜好声色之心,顺此发展,则社会充满淫乱之风而没有礼乐之秩序。故顺人的性、情而放纵之,必然会发生争夺,造成对社会秩序和礼仪条理的破坏,从而会有暴乱之事的发生。所以,荀子等儒家学者认为,需要用“礼”“法”等来教导民众,这样才能使社会合于文明之化而使国家得到治理。正所谓“故枸木必将待隐栝蒸矫然后直,钝金必将待砉厉然后利。”^④这就好比弯曲的木头必须依靠矫正后才能正,不锋利的刀剑需要经过磨砺才能锋利一样,人之性恶也需要经过教化,才可能由“恶”归于正。人如果没有礼义、法度的引导,就会趋于险恶而不走正道,制定礼义法制就是为了矫正人之恶性、恶情,使之向善,这样,社会才能得到治理,从而合于道。因此,通过“化性起伪”“隆礼重法”,就可以将人性恶的方面引导到善的方面来。故荀子在天人观上认为,与其尊崇天的伟大而思慕它,不如蓄养万物而控制它;与其顺从天而歌颂它,不如掌握天体和天时变化的规律而利用它;与其坐待天时而来,不如顺应不同的时节而利用它;与其因循物性而增加它,不如施展人的才能而改变物之性;与其思念物而使物成为物,不如顺物之理而使之不消失;与期寄望万物之生长,不如赞助物、使之能够生成。所以,放弃人的作为而只思慕天,则会失去万物之情。^⑤

荀子的天人观,与先秦儒家孔子的思想比较一致。孔子“罕言性与天道”,他的弟子子贡曾

① 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释·卷七下·知北游第二十二》(第1版),第735页。

② 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·上篇·二十五章》(第1版),第65页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解·卷第十七·性恶篇第二十三》(第1版),第434页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解·卷第十七·性恶篇第二十三》(第1版),第435页。

⑤ 《荀子》谓:“大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?望时而待,谓若农夫之望岁也,孰与应春生夏长之候,使不失时也。因物而多之,孰与骋能而化之?因物之自多,不如骋其智能而化之使多也。若后稷之播种然也。思物而物之,孰与理物而勿失之也?思得万物以为己物,孰与理物皆得其宜,不使有所失丧。愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故错人而思天,则失万物之情。”王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解·卷第十一·天论篇第十七》(第1版),第317页。

说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^①孔子的哲学特别强调仁爱与忠恕。其中，忠指尽己的仁爱之心以爱人、爱物，通常指一种积极为人、诚恳的人格和道德修养；恕指推己以及于人，能理解别人，对人有同情心。强调人们要“居处恭，执事敬，与人忠”；^②也看重恕，强调“己欲立而立人，己欲达而达人”^③“己所不欲，勿施于人”。^④通常说来，忠恕在儒家学说中被当作“为仁之方”，是实行仁的重要方式，也被当作仁的重要内容。孝悌也是儒家重要的道德价值规范，孝指孝顺父母，悌指尊敬兄长。孔子及其弟子将孝悌看作“为仁之本”。孟子认为，孝悌乃人先天所具有的“良知”“良能”，每个人在孩童的时候就爱自己的双亲，长大后也知道敬爱自己的兄长，亲亲为仁，敬长为义。至于如何实现忠恕、孝悌等价值道德规范，儒家重视中庸，中庸既是儒家个体修养的重要价值规范和修养方法，也是衡量人伦群体德性行为是否合适的重要标准。

因此，儒道两家在“天人”观上有所不同；道家的“天人”观更为重视“天”，如《老子》所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”，《庄子》所谓“无以人灭天，无以故灭命”，^⑤等等。相较于道家而言，儒家在“天人观”上则更重视“人”，如孔子“罕言性与天道”，荀子强调“制天命而用之”，故以敬从“人事”为本，是儒家“天人”观的特点；而道家更多地强调“天道”“天运”之自然，希望超出“人事”之外，立于天道之上对社会人事进行引导。

应该说，在上述“天人”观的支配下，两者皆存在其可能的异化倾向。如道家曾批评儒家只强调人事，容易蔽于人而不知天，在政治和社会生活中生起种种“伪巧”之事，正所谓“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”，“礼者，忠信之薄而乱之首”（《老子》）；儒家则批评道家“游方之外”，^⑥蔽于天而不知人，从而难以“治天下国家”。

也因此，儒、道在天人关系问题上，存在着互补的内在必要性、可能性：儒家的“仁礼”之学，只有将其终极根据上升到天道的高度，才能赋予自己至上性、崇高性、可靠性、普遍性；而道家所推崇的“万物莫不尊道而贵德”的道德的普遍性，也必然使之落实至人道的层面，方能变成现实，虽然说“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，但其运用之妙，也只有在人道的层面，方能得到突显。故儒、道两家天人观虽然或者重天道之自然、或者重人道之仁义，但都有将天人相合的内驱力，因而可以互补、互通。

三、小结：儒道互补影响到中国传统哲学 “推天道以明人事”特质的形成

在与道家哲学等长期对话、交流的历史发展过程中，儒家哲学经由先秦孔子重人道的原始儒学，发展出汉唐天道、人事并重的经典儒学，再至宋明时期理学、心学等道学性理之学。这个过程中，一步步由人道上溯天道，逐步建构起天道与人事相通、相融的天人哲学体系。如《易传》就将

① 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷三·公冶长第五》（第1版），第79页。

② 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷七·子路第十三》（第1版），第146页。

③ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷三》（第1版），第92页。

④ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷八·卫灵公第十五》（第1版），第166页。

⑤ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释·卷六下·秋水第十七》（第1版），第590—591页。

⑥ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释·卷三上·大宗师第六》（第1版），第267页。

道家自然主义的宇宙意识和儒家的人文主义的价值理想、人文情怀巧妙地结合在一起,其谓:“与天地相似,故不违。知周乎万物而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。”^①《系辞》认为,天地自然运化与《易》理不相违背,圣人之德“与天地相似”,与天地之道亦不违背;《易》理“知周乎万物而道济天下”^②周遍万物、成就天下之事而无差错,圣人以《易》知万物之理,亦可以利天下而无差错;《易》周流六虚、变化无穷,虽流变、旁通而不失其正,圣人知天之化,乐而顺应之,故总能“乐安于天知命”、处之泰然而无忧。

《易传》认为,《周易》“穷神知化”“钩深致远”,旨在探寻天道与事物变化的规律、法则,人的思想修养与行为实践应该与这种法则相应。如《周易·象传》说:“风雷,益。君子以见善则迁,有过则改”,《益》上为巽风、下为震雷,风烈则雷震愈甚,雷激则风势益烈,风雷相得益彰,君子观风雷相益之象以修身,见人有善则如风之拂、必虚心学习之;见己有过则如雷之震、必发心改正之,如此则道德可以得到日益完善。应该说,《易传》对于君子个体安身立命的处世原则,多与天道相提并论:如《象传》主张“天行健,君子以自强不息”(《乾》),“地势坤,君子以厚德载物”(《坤》)等,对个体修养以及安身立命与天道之关系多有阐发。

同样,后世道家哲学在与儒家对话、交流的过程中,也重视对儒家哲学重“人事”思维方式的借鉴与运用。如具有黄老道家特色的《鹞冠子》,其《博选》篇提出治国平天下要“博选众贤”,只不过认为“博选”众贤,重在因任人的不同性情、发挥人的不同才能,这又与道家《老子》尊道贵德、因循自然的思想相近,但《老子》强调“不尚贤”,而《鹞冠子·博选》篇则重视广泛选拔人才,并提出选拔人才又当以人之中的贤能、圣明者为重点。还认为统治者选拔、任用人才一定要坚持名实相符、奖罚分明的原则,强调要根据人才所取得的功劳来给予赏赐、权衡其德行来给予恰当之任命;提出德盛则民聚,只有道德方能招致远方之人的真心亲附,而万民齐聚则群英毕至,从而突显了德政与人才的可贵,以及英雄出自人民的历史观。这便于道家思想中,又参杂有儒家等诸家价值诉求于其中。^③当然,虽然《鹞冠子》对儒家选贤任能思想有所吸收,但仍然尊“道”为宇宙万化和人事的根本。如此看来,儒、道两家在历史发展过程中所逐渐生成的性命理论、政治学说,有互补相融之趋势。

综上所述,作为中国本土文化的两大支柱,无论是儒家、还是道家,都既重视对天道的遵循,也重视人的德性修养,重视理想社会的建构。正是在此基础之上,两者之间方有互补、相通的可能。也因儒道的互补、互通,才铸就了中国传统哲学“推天道以明人事”的基本特征。

(责任编辑:石伟)

① 王弼、韩康伯注,孔颖达疏,于天宝点校:《宋本周易注疏·卷第十·周易系辞上》(第1版),北京:中华书局,2018年,第392页。

② 王弼、韩康伯注,孔颖达疏,于天宝点校:《宋本周易注疏·卷第十·周易系辞上》(第1版),第392页。

③ “所谓天者,物理情者也;所谓地者,常弗去者也;所谓人者,恶死乐生者也;所谓命者,靡不在君者也。君也者,端神明者也;神明者,以人为本者也;人者,以贤圣为本者也;贤圣者,以博选为本者也;博选者,以五至为本者也……故帝者与师处,王者与友处,亡主与徒处。”黄怀信撰:《鹞冠子校注·卷上》(第1版),北京:中华书局,2014年,第4—5页。

以备王道:孔子整理六经的重要目标

毛瑞方

摘要:孔子整理六经是见于史籍的中国历史上第一次系统整理古文献的历史事件。孔子秉持“述而不作”的理念,删《诗》《书》,定《礼》《乐》,修《春秋》,序《易》传,对传统典籍进行了整理。关于孔子整理六经的目标可被总结为“传承文化说”“编定教材说”和“以备王道说”,三种说法属一体多面,存在清晰的逻辑关系:“传承文化”是依据,“编定教材”是形式,“以备王道”是目标。孔子编订六经文本专以备王道,这是孔子一个自觉的理念和深远的考量。中国古文献史不只是文献产生、发展和被整理研究的历史,也是其与社会政治、文化互动的历史。中国古籍整理工作自古便有经世基因,已形成优良传统,并具有时代性。

关键词:孔子;秦始皇;汉武帝;整理六经;以备王道

基金项目:国家社会科学基金冷门绝学专项学术团队项目“元代类书整理与研究”(22VJXT005)

作者简介:毛瑞方,北京师范大学历史学院(北京 100875)

孔子整理六经是见于史籍记载的中国历史上第一次系统整理古文献的事件。春秋战国时期,“经”用以指官府及诸子百家的常典,《管子》有《经言》,《墨子》有《经》《经说》等,孔子整理的六部经典被称为“六经”。最早将孔子整理编订的文本并称“六经”的是战国末期的《庄子·天运》:“丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,自以为久矣”。郭店楚简称“六经”为“六德”,且排序如同《庄子·天运》,基本夯实了“六经”的说法。

以往学界关于孔子整理六经的目标(或原因)的研究有不少成果。孔子融其思想理念于古籍整理成果之中,在礼崩乐坏、周天子式微之际,“道不行而师儒立其教,我夫子之所以功贤尧舜也”。^①孔子将六经作为私塾教材广授弟子,这一事件历史意义非凡,因此关于孔子整理六经原因的考量,以往学界主要集中于“编定教材说”,即认为孔子整理编订六经是为了私塾讲学所需教材,强化了孔子大教育家的形象和在教育史上的影响,但同时客观上遮蔽了孔子在文化传承,尤其是专备王道方面的想法,弱化了这些方面的相关研究。“六经”作为上古三代文献,经春秋战国时期“学术下移”的推动而由孔子创新性继承发展。司马迁在《史记·孔子世家》中以“太史公曰”的形式录曰:“自天子王侯,中国言六艺者,折中于夫子,可谓至圣矣。”因此,有少数学者对孔子整理古文献的目标问题持“传承文化说”,即认为孔子是为了整理传承古代传统文化而系统梳理了古代知识体系,并整理编订成六部经典。其实,孔子整理古文献最根本的原因,是要把自己的治国思想理念固化为文本文献,专以备王道。上述三种说法实属一体多面,存在清晰的逻辑关系:“传承文化”是依据,“编定教材”是形式,“以备王道”是目标。

^① 章学诚:《文史通义》卷一《内篇一·诗教上》,北京:中华书局,1985年,第62页。

一、六经产生：孔子的“退”与“寓”

在孔子很年轻的时候，鲁大夫孟釐子病且死之际告诫其嗣懿子：孔子乃圣人之后，其祖上好礼且恭谨节俭，而“今孔丘年少好礼”，将来必为才德显达之人，如果我死了，你要以他为师。因此，“及釐子卒，懿子与鲁人南宫敬叔往学礼焉”。^①可见，孔子早年就秉持礼乐思想，且这既有家族基因，亦与其志趣紧密相连。在孔子35岁那年，国君鲁昭公打了败仗，鲁国内乱，孔子适齐。齐景公问政于孔子，孔子张口便是“君君，臣臣，父父，子子”。孔子这套重礼乐的思想当时深得齐景公赏识，但当景公欲赐田于孔子甚至想要重用他时，却被上大夫晏婴劝谏而止。那么，晏子看到了什么，又是如何说服已经动心的齐景公慎用孔子的呢？晏子进曰：

夫儒者滑稽而不可轨法；倨傲自顺，不可以为下；崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗；游说乞贷，不可以为国。自大贤之息，周室既衰，礼乐缺有闲。今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节，累世不能殚其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。^②

晏子认为，儒家思想不能成为治国常法，因为儒者不仅其“倨傲自顺”“破产厚葬”“游说乞贷”的风格不能适用，而且孔子讲究的这一套礼节过于繁冗，一个人毕生也搞不清楚，几代人也学不完，肯定不是引导和管理齐国百姓的好办法。显然，晏子说服了齐景公。此后“景公敬见孔子，不问其礼”，仅“以季、孟之间待之”。甚至“齐大夫欲害孔子”。孔子不得不返鲁。

当鲁国卿士季桓子“僭于公室，陪臣执国政”，而“是以鲁自大夫以下皆僭离于正道”，孔子怎堪忍受这样的风气？他不再想仕鲁，选择“退而修《诗》《书》《礼》《乐》”。这样一来，其弟子更多，甚至有自很远的地方前来受业者。但此时的孔子依然在思考和探寻治国之道，只是没人任用他，他十分不得志。

鲁定公九年，“定公以孔子为中都宰，一年，四方皆则之。由中都宰为司空，由司空为大司寇”。^③而齐国了解到这一情况，大夫黎鉏对齐景公说：“鲁用孔丘，其事危齐。”^④孔子的影响力由此可见一斑。至“定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行摄相事”，他执政能力显著，“与闻国政三月，粥羔豚者弗饰贾，男女行者别于途，途不拾遗，四方之客至乎邑者不求有司，皆予以归”。^⑤孔子曾在年轻时为季氏做过仓库管理员，出纳钱粮算得公平准确，也曾被提任管理牧场的小吏，牲畜蕃息，因而又被升任主管营建工程的司空，但辅政鲁定公这五、六年是他为官服务国君的五、六年，辅政效果还不错。随后因被齐国忌惮而中了离间之计，孔子不得不再次离开鲁国，开始周游列国。从此，孔子有辅政理国之心，却不得其道，屡不得用。

在去陈国的路上被围于匡，弟子们十分害怕，孔子却对他们说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”意思是周文王已没，周代的礼乐制度不就在我们这里了吗？上天如果要毁灭这些礼乐制度的话，就不会让我们这些后死的人承担维护他的责任。上天并没有要消灭周代这些礼乐，匡人又能把我怎么样呢？这是

① 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家第十七》，北京：中华书局，2013年，第2300页。

② 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家第十七》，第2304页。

③ 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家第十七》，第2308页。

④ 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家第十七》，第2308页。

⑤ 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家第十七》，第2311页。

孔子第一次明确他的学术责任和思想就是要继承和维护周之礼乐文明。可见,在周游列国的路途上,孔子在不断思索和明确自己的思想。随着礼乐治国想法的强化,他继续期待着能有人赏识和重用他。因此,当由蒲入卫,卫灵公愉快亲迎他,却最终决定不起用他时,“孔子喟然叹曰:苟有用我者,期月而已,三年有成”。随后,他失望地离开卫。

最后一次被围,当陈、蔡先后发徒役围困孔子及其随行弟子于野,绝其粮,孔子却“讲、诵、弦、歌不衰”。弟子们多有愠心,孔子先后与子路、子贡、颜回讨论他所坚持的“道”是不是真的错了,怎么会落得这样的田地?!在这次讨论中,只有颜回的回答深得孔子之心。颜回曰:

夫子之道至大,故天下莫能容。虽然,夫子推而行之,不容何病?不容然后见君子!夫道之不修也,是吾丑也。夫道既已大修而不用,是有国者之丑也。不容何病?不容然后见君子!

颜回安慰孔子说,老师的道术精深,没有问题,是天下人不能够容受。老师按照自己的道术推广,不被容受又何妨?人家不容,正见老师是一位坚守的君子!一个人不修道术才是自己的耻辱;至于道术既已修成而不为人所用,那是有国的君臣之耻辱。颜回正说出了孔子心中的话!

孔子一生不得志,却从未怀疑过自己所追求和坚持的治国理念,他一生积极宣讲这些经典,并将儒家礼乐精髓严格践行贯穿于自己的言传身教之中。他是多么迫切而强烈地期望自己的思想能够传播开来、传承下去。周游列国十四年之后,孔子又回到鲁国。鲁终不能用他,孔子亦不再求仕,退而将其理想化为对三代以来的礼制遗规、《书传》篇次、教化诗篇、诗之乐部、《易》之辞义的研究、梳理、挑选、编订,终成六经典籍。学界通常认为,孔子之于六经更多的是整理之功。“六艺非孔氏之书,乃周官之旧典也。《易》掌太卜,《书》藏外史,《礼》在宗伯,《乐》隶司乐,《诗》领于太师,《春秋》存乎国史。夫子自谓‘述而不作’,明乎官司失守,而师弟子之传业,于是判焉”,^①按照《史记·孔子世家》的记载,六经正是通过孔子“删《诗》《书》,定《礼》《乐》,修《春秋》,序《易》传”等一系列文献整理工作而确定下来的。

二、六经厄运:秦始皇的“抑”与“禁”

战国末期,秦王嬴政“以眇眇之身,兴兵诛暴乱,赖宗庙之灵,六王咸伏其辜,天下大定”,^②创建了中国历史上第一个大一统封建王朝。这是春秋战国之后社会结构的又一急遽变动。一方面,秦始皇一统天下,志向远大的始皇帝开天辟地地创建了一个前所未有的大一统中央集权王朝;而另一方面,新的一批批“知识分子”在以往固有礼法失去“权力话语”,而可以自觉探讨社会人生、独立创造思想体系的背景中茁壮成长起来,势头正猛。此二者一相遇,必然明确对立和激烈碰撞。如何看待和处理这“另一方面”的问题,成为秦始皇君臣不得不直接面对的一个重要问题。

在始皇帝的寿宴上,博士齐人淳于越一句“事不师古而能长久者,非所闻也”,^③引发了始皇帝君臣关于知识分子及意识形态管理问题的大讨论。李斯力驳淳于越“师古”之说,所陈理由有

① 章学诚:《校讎通义》卷一《原道第一》,北京:中华书局,1985年,第951页。

② 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪第六》,第299页。

③ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪第六》,第321页。

三：一是世易时移，三代已不足法，即使“异时诸侯并争，厚招游学”，随着“今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令辟禁”；二是始皇帝开创统一大业，建立万世之功，诸生当肯定颂赞，而非学古非今；三是春秋战国时期人善私学、百家争鸣的混乱现象副作用也十分巨大，容易惑乱黔首，影响大一统王朝的社会稳定，应当禁止。总之，李斯宏论的一个核心就是强调师古之风不可有，诸生当肯定颂赞、支持配合新王朝的安排，而这个核心中的核心问题直指私学盛行，认为此时士人若仍重私学、各持己见，将严重影响大一统王朝的社会稳定。始皇帝听取了李斯的意见，要对其所阐述的“古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立”的现象进行整治。李斯的献策说到了始皇帝的心坎上，显证了始皇帝君臣对春秋战国以来“学术下移”和“百家争鸣”所带来的“人善私学”“莫之能一”“以非上之所建立”的深深忧虑。李斯先是将这个问题之患明确、直接地点出来，直刺始皇帝的痛处，算得上冒死谏言。他说：“私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，人则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。”^①由于私学渐盛，人们用所学那一套议论当朝法教的不是，对朝廷制定或下达的法令据各自所学来议论甚至批评，在朝廷之上心口不一，走出朝廷相互在市井里巷非议甚至造谣国是，用夸许主上获取名誉，以发表不同政见彰显自己高明，率领百姓造谣诽谤。这样一来，皇帝的君威就会下降，百姓就会结成党羽，难于管理。

随后，李斯提出解决这一问题的办法，主要就是要抑经或禁经，对先秦典籍尤其是六经诸子的内容严加管理！所提具体严厉方法如下：

臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师。^②

李斯提出：史官所记，凡不是秦代的史书都烧掉；除了博士官收藏各自执掌所需之书，天下私藏之《诗》《书》以及其他诸子百家之书，都要由太守、太尉一齐烧掉；私下讲《诗》《书》的人获死罪；有称颂古道而说当今不是的要灭族；官吏知情而不检举的，和罪犯同罪；此令下达三十日内不烧所禁典籍者，就对其处以墨刑，并罚其白日守寇，夜里筑城；不烧的典籍仅限医药、卜筮、种树之类；如果有人想学法令，就去拜职官为师。始皇帝采纳了李斯的主张，“于是废先王之道，焚百家之言，以愚黔首”。这就是史上闻名的秦始皇焚书事件。

翌年，被派出为始皇帝寻找仙药的侯生、卢生，因为不想再为贪恋权势的始皇帝服务而设法逃跑。这一事件引发了秦始皇对一众“文学方术士”的不满。于是，他派御史审问诸生，诸生辗转告发，就能免除自己的罪责。触犯相关法禁的四百六十多人，全部被坑埋于秦之都城咸阳。此事还要昭告天下，以示警戒。这就是史上闻名的秦始皇坑儒的历史事件。皇长子扶苏曾就此事诚恳地劝谏始皇帝说：“诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安。唯上察之。”^③结果，扶苏就直接被其父派到北方上郡监督蒙恬干活去了。

“焚书坑儒”是始皇帝刚愎暴戾、傲慢自大性情的一个历史注脚，是前所未有的大一统王朝

① 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪第六》，第321页。

② 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪第六》，第321—322页。

③ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪第六》，第325页。

以胜利者姿态面对当时相关历史遗存最具可能性的一种处理方式,是秦王朝在社会思想管理模式史上刻下的深深烙印。同时,也是孔子六经典籍和儒家在秦朝影响力较大的一个力证。

三、六经复兴:汉武帝的“用”与“尊”

秦朝灭亡五年后,汉朝统一了全国。汉初几代皇帝做的最大努力是巩固大汉王朝的统一与发展,其中重要的内容是“改秦之败”。其中一个尤其重要的转变,是以开放和接纳的态度对待典籍和学术。汉高祖时,令萧何大收秦丞相、御史之律令图籍;^①楚元王刘交“少时尝与鲁穆生、白生、申公,俱受《诗》于浮丘白”;^②惠帝四年三月,除挟书律;^③汉文帝使晁错受《尚书》,使博士作王制,又置《论语》《孝经》《尔雅》《孟子》诸博士,等等。至武帝时,有了更加显著的变化。

首先,对于当时的“知识分子”,无论是吏还是民,汉武帝都积极用之以资政。元封五年(前106),初置刺史部十三州,在诏选文武人才的诏书中说:“夫泛驾之马,跣弛之士,亦在御之而已。”^④“诏贤良”“广延四方之豪俊”“务以求贤”“任贤”等词在《史记》《汉书》中以表彰汉武帝的品德而贯穿始终。可见,不分吏、民而任人唯贤是汉武帝持续的用人思想。汉武帝高度重视人才,也曾在诏对中探讨选拔人才的有力措施,希望公卿大夫制定方针战略,统一行动措施,宣传朝廷德政,转变社会风气,强调积极提倡和落实“举孝廉”政策的重要性,并提出请中二千石、礼官、博士讨论对不举贤良的郡县官吏应治以何罪。

其次,汉武帝首次明确将儒家“六经”和他治理王朝的实际需要结合在一起,施行“罢黜百家,表章六经”的国策。这标志着儒家“六经”思想学说升为官方最高主流意识。经学产生之初便以国家文化政策的身份登堂入室,达到了官方致用功能的最大化,尊经致用的传统自此影响后世两千余年。汉武帝对私学成果虽然要以用代管,但他很清楚私学盛行、学派众多、学者各持异说的社会现实,曾侧面表达过担忧。对此,董仲舒对曰:

今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。^⑤

汉武帝采纳了董仲舒的建议,这就是历史上著名的汉武帝“罢黜百家,表章六经”。汉武帝将对先秦儒家经典和私学的官方态度彻底由前朝的“禁”改而为“用”,继而为“尊”。这一国策不仅为汉朝社会的思想管理制定了最高准则,也标志着经学的正式确立和初兴时代的到来,实际上标志着孔子整理古文献专以备王道的重要目标正式得以实现。

六经典籍和儒家学说从先秦与其他诸子学说“相灭相生、相辅相成”“殊途同归,百虑一致”的共鸣时期,经历了秦之劫难,借汉武帝升格为正经,而其他诸子则相对成为“各推所长,穷知究虑,以明其指,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔”。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”始,儒家文化在政治上定于一尊,经几千年传承和积淀,成为中华民族文化的核心。换种说法,从古文

① 司马迁:《史记》卷五三《萧相国世家第二十三》,第2432页。

② 班固:《汉书·楚元王传》,北京:中华书局,1962年,第1921页。

③ 班固:《汉书·惠帝纪》,第90页。

④ 班固:《汉书·武帝纪》,第197页。

⑤ 班固:《汉书·董仲舒传》,第2523页。

献学史的角度可表述为：孔子所整理的六经到西汉武帝时期由常典升格为正经，自此以后作为正经典籍的核心文献被置于中国古籍中最突出的位置至今。在中国的古籍目录中，“六艺”成为古籍早期“六分法”的第一大类目；后世“六分法”转变为“四分法”，“六艺略”终成“经部”，仍居部类之首。不仅如此，古籍六分法中第一大部类“六艺略”下分九个小类，除六经和小学类目，还专设“论语”和“孝经”两个小类。《论语》和《孝经》率先成为正经，亦可见孔子及其思想学说的影响力。

许多学者认为，“‘六经’后来之所以逐渐演变为儒家学派的基本经典，还是与孔子对它的整理和传习有密切关系”，“如果没有孔子对于‘六经’的积极宣讲，加上孔子后学的积极传习，‘六经’就不可能成为儒家学派的经典，也就不可能在后来经学兴起之后得到普遍推崇”。^① 我们如果继续追问和思索，孔子为何要整理六经并积极宣讲和传习之？孔子说过：“不试，故艺。”（《论语·子罕》）我们是否忽略了孔子整理六经以备王道是他的自觉规划和极为深远的考量？他生前思考过的最重大的问题，恐怕就是自己身后以何见于后世！孔子编订六艺文本，专以备王道！需要强调的是，这是孔子一个自觉的理念和深远的考量。孔子希望自己治国理政的思想学说被国君重视和采用，他的这一志向和他为此志向所作的规划最终在汉武帝那里得以实现，形成了一个由设计到落地完美的闭环，自此翻开了中国古代历史文化史上一页新篇章。只是，不知孔子生前是否担忧过此事究竟胜算能有几何，不知他是否精确推算过该梦最终将圆于何时，亦不知他能否已知晓他的这一宏伟志向（遗愿）已达成，虽然成于其身后 300 多年以后，而且影响如此深远。

四、由六经的命运看中国古籍研究的经世基因与优良传统

（一）“时代文化形态”对中国古文献史阶段性特征有塑造之功

《汉书·艺文志》的《总序》开篇即曰：

昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖，故《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传。战国从衡，真伪分争，诸子之言纷然殽乱。至秦患之，乃燔灭文章，以愚黔首。汉兴，改秦之败，大收篇籍，广开献书之路。迄孝武世，书缺简脱，礼坏乐崩，圣上喟然而称曰：“朕甚闵焉。”于是建藏书之策，置写书之官，下及诸子、传说，皆充秘府。^②

这段文字梳理总结了我国早期典籍学术史。由春秋末期孔子去世，儒家经典广为流传讲起；随后战国时期“诸子之言纷然殽乱”；继“至秦患之，乃燔灭文章”；而“汉兴，改秦之败，大收篇籍”，“迄孝武世……建藏书之策，置写书之官，下及诸子、传说，皆充秘府”。《总序》用上述 122 个字言简意赅地勾勒出从孔子去世到汉武帝时期我国典籍学术 390 余年的历史，珠联起“孔子整理六经——诸子学术典籍蜂起——秦始皇焚书——汉武帝集书”等一系列重要的典籍史事件。

《汉志·总序》是我国两汉时期第一代目录学家刘向、歆父子和班固的文献史意识及其卓越见解的重要载体，是最早深刻总结古代典籍起源、发展历史的文字记录。但需要特别注意的是，这段总结凸显了以儒家经典为主线的意识，因为刘氏父子和班固均生活在儒学国教化的时代。一定程度上，这段史料也可被视为我国经学早期史的重要历史文献。对经学早期历史的研究，此后世大作——皮锡瑞的《经学历史》将其划分为“开辟时代”“流传时代”“昌明时代”“极盛时代”

① 汪高鑫：《中国经史关系史》，合肥：黄山书社，2017年，第6页。

② 李致忠：《三目类序释评》，北京：北京图书馆出版社，2002年，第1页。

等阶段,将六经及经学学术发展的脉络进行了梳理总结并作阶段性划分,属经学家之经学史。而《汉志总序》将经学早期史划分为孔子整理六经、秦始皇抑经和禁经、汉武帝独尊儒术几个阶段性标志,增加了从官方与经籍互动的视角,将经学历史置于政治、学术、典籍之间存在张力的历史情境中加以考察和总结,是史学家之经学史。

而且,这引导了后世学者对孔子整理六经、秦始皇焚书坑儒和汉武帝独尊儒术等事件在典籍史方面连贯性内在逻辑予以揭示和阐述的思考方向。《汉志·总序》所述这些著名历史事件以往多被中国古代史研究学者所重视,且较多被单个深入研究。但实际上,这些历史事件在两汉时期已被明确提及,而且是在总结典籍史的理论成果中被系统提及的。它向我们传递了这些古代史上著名的历史事件并非孤立存在,而有其先后发生、如此发生之必然道理的讯息。学术下移、私学产生是孔子整理六经的重要历史背景,孔子整理六经也被视为私学产生的一个重要标志。自此以后,私学盛行,士阶层形成并纷纷著书立说,战国时期呈现出百家争鸣的局面。到秦朝,秦始皇焚书主要解决的是“私学而相与非法教”的问题,因此,对于儒家《诗》《书》和非秦记之书及百家之言,开天辟地的大一统王朝始皇帝采取了排斥和对立的消极态度,采用了抑经和禁经的文化策略。而汉武帝则吸取历史教训,转而采取了接纳之和利用之的积极态度,不仅“罢黜百家,独尊六经”,还兼收并蓄,“下及诸子、传说,皆充秘府”。正如有学者所说:“我们虽然不能以改朝换代的政治变革作为文化变革的分枝点,但是不可否认,在改朝换代之后,经历了或长或短的过渡期之后,有别于前朝的新文化形态亦可以成形。”^①由此历史事件式的、历时性的、文化形态鲜明的不同时代贯通式的历史研究,使孔子整理六经专以备王道的重要目标更加清晰可见。

(二) 中国古文献史也是古文献与社会政治、文化互动的历史

对孔子整理六经的目标及六经早期历史命运问题的研究,亦清晰地折射出中国古文献的产生、发展和演变脱离不了其客观的社会文化背景,甚至可以说是历史时空和条件的产物;同时,它们也反作用于历史时空与历史条件。

孔氏六经始肇中国古代典籍私人整理“著述之专”,打破了很长一段历史时期里“古未尝有私人著述之事也,官师守其典章,史臣录其职载”的局面,^②为“周官之旧典”转化为重要的民间通行版本做出了重大贡献。六经孔氏整理本不仅替代了以往诸多口耳相传之式,也为“后世文字,必溯源于六艺”奠定了文本基础。^③学术下移已成大势所趋,典籍受众开始发生质变,昭示着我国学术文化繁荣和典籍初兴时代的到来。学术下移带来了文化积极意义,同时带来的也有社会“副作用”,那就是“天下乱”。随着学术逐渐细化,学派逐渐增多,君子们有了独立思考和各持己见的巨大空间,思想活跃起来,不再容易统一,所谓“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五,《诗》分为四,《易》有数家之传。战国从衡,真伪分争,诸子之言纷然殽乱”。这种学术为天下裂的情况延申至社会生活中,成为新的统一专制王朝社会思想管理方面的巨大挑战。

秦朝丞相李斯从社会进化演进的角度指出,古今形势不同,治道应该不一。这是极有见地的思想认识。当时,新创建的大一统封建王朝引领历史走进新时代;学在四夷,私学盛行,人们以古非今,亦是三代以来未曾有过的社会新状况。秦始皇焚书主要解决的是“私学而相与非法教”的问题,李斯非常直接地点明,这一问题的主要原因是私学盛行,由此带来的学者追求思想和言论

① 周彦文:《中国文献学理论》,台北:台湾学生书局,2011年,第188页。

② 章学诚:《文史通义》卷一《内篇一·诗教上》,第62页。

③ 章学诚:《校讎通义》卷一《原道第一》,第951页。

自由的风气造成有些人对统一王朝颁布的法令各议其是，甚至以古非今。于是，始皇帝对儒家《诗》《书》与非秦记之书及百家之言秉持排斥和对立的消极态度，采用焚毁和严厉禁止流通的方式进行治理。在后世看来，始皇帝君臣将其危险性看得过重，从而借题发挥，主张禁止私学，禁毁儒家经典及其他诸子百家大多著述，甚至坑杀儒生，被后世学界总结为一次中国古代典籍及文化史上的空前大浩劫。但我们也应该看到历史情境，始皇帝这一历史抉择有其必然性的一面。

秦朝有李斯，汉朝有陆贾、贾谊和董仲舒。刘向称赞董仲舒“有王佐之材”。董仲舒为汉武帝解析圣王之道，提出实际有效的措施。他的方案均被汉武帝采纳，证明其确有王佐之才。刘向之子刘歆称，“仲舒遭汉承秦灭学之后，六经离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首”，较为客观平和地总结了董仲舒这一历史贡献。关于如何彻底解决社会教化和统一思想的问题，汉武帝采纳董仲舒的建议，施行“罢黜百家，表章六经”的国策。需要特别注意的是，董仲舒在策对中的建议是：“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”，明确提出“罢黜百家，独尊六经”之意。汉武帝吸收了董氏建议，但他不仅“表章六经”以尊儒术，而且兼收并蓄，“下及诸子、传说，皆充秘府”。面对相同的一个历史问题，汉武帝以其更加开阔的胸襟和积极的态度做了完全不同于秦始皇的历史选择。因此，班固赞曰：

孝武初立，卓然罢黜百家，表章“六经”。遂畴咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禪，礼百神，绍周后，号令文章，焕焉可述。后嗣得遵洪业，而有三代之风。如武帝之雄材大略，不改文景之恭俭以济斯民，虽《诗》《书》所称，何有加焉！^①

汉武帝和秦始皇一样是为了加强思想控制，巩固封建统治，但他采用了相对开明的文化策略。他让后世在“罢黜百家，表章六经”的背后，看到一代帝王对自己所获承之“至尊休德”传之无穷、施之罔极的渴望，对待儒家典籍和民间私学开放、接纳的态度，和他改“禁”为“尊”的政治魄力。

（三）中国古文献学与古籍整理工作自古便有资政育人的基因与优良传统

我国古籍自其产生便带有资政育人的历史使命。《隋书·经籍志》“簿录类”小序曰：“古者史官既司典籍，盖有目录，以为纲纪。”三皇五帝时期便有史官，史官记录政事，存史以资政；史官既已司典籍，并整理编目，因而有《三坟》《五典》《八索》《九丘》。至西周学在官府，周王设官分守掌管史籍，“太史掌建邦国之六典”，“小史掌邦国之志”，“内史掌王之八枋之法”，“外史掌术外令”，清代学者章学诚总结为“官守之分职，群书之部次”。先秦学术史上发源于王国时代文明的思想成果是以政治和社会为核心的经验智慧总结。这些思想成果各部分依存相应典籍服务相应王官职掌，由周王国及各诸侯国的政治联盟贵族和国民民族世官、世学、世守，以典籍记载和贤人专书的形式实现教育传承和知识保存的社会功能。先秦时期学术逐渐下移。孔子整理六经，开设私学，知识和典籍随之扩散至民间。战国时期，诸子虽具有个体差异性，但面对大变革形成了求同存异的百家学术，并仍希望成为诸侯的卿大夫服务于官职、政治甚至王国。秦始皇焚书，汉武帝做了不同于秦始皇所做的历史选择，正是都看到了典籍资政育人的传统和价值。《隋书·经籍志》总序总结得好：

夫经籍也者，机神之妙旨，圣哲之能事。所以经天地，纬阴阳，正纪纲，弘道德。显仁足

^① 班固：《汉书·武帝纪》，第212页。

以利物;藏用足以独善。学之者将殖焉;不学者将落焉。大业崇之,则成钦明之德;匹夫克念,则有王公之重。其王者之所以树风声,流显号,美教化,移风俗,何莫由乎斯道?故曰“其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;絜静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也”。遭时制宜,质文迭用,应之以通变,通变之以中庸。中庸则可久,通变则可大。其教有适,其用无穷,实仁义之陶钧,诚道德之橐籥也。其为用大矣,随时之义深矣,言无得而称焉。^①

就是说,图书经籍是精微神妙之道的体现,是圣人贤哲之才能的载体,是用来经化天地,规理阴阳,端正邦纪朝纲,弘扬道德规范的。彰显仁义足以便利世间万物生长运转,敛藏功用亦足以独善其身。学习经籍的人将会进步昌盛,若不学习就会停止成长。成就了伟大事业的人推崇它,就能修养成受人钦敬的德行,平民百姓如能坚持学习这些典籍,就能获得王公贵族一样贵重的地位。帝王想要树立形成美好的风气,传布显赫的名号,完善政教风化,改变风俗习惯,哪一项能够不以此为途径?所以说:为人辞气温和、性情敦厚,那是用《诗》进行教导的结果。若能明晰通晓远古帝王时事,则是用《尚书》进行教导的结果。其为人若心胸宽广、平易善良,那是用《乐》进行教导的结果。若为人纯洁沉静且穷理尽性,那是用《易》教导之的结果。其为人若能恭敬克制、庄重敬慎,那是用《礼》进行教育的结果。若能连缀文辞、排比属事,微言大义,寓褒贬于之中,则是以《春秋》进行教育的结果。随着时代的情况便宜行事,对质朴和文彩交替使用,用达到《中庸》的目标来把握因时因事的变通。中庸之道就能够久远,通权达变便可以视野广阔。经籍就是造就传播仁义的“陶钧”,是修炼、传扬道德的“鼓风机”。因此,典籍的功用是强大的,随时变化,意义深远。

我国系统整理研究古籍的历史自孔子整理六经文献开始,汉代的刘向、刘歆、马融、郑玄,隋唐的陆德明、颜师古、孔颖达、贾公彦,宋代的彭叔夏、郑樵、洪迈、王应麟等,元代的胡三省、马端临,明代的胡应麟、焦竑等,清代的阎若璩、戴震、王念孙、钱大昕等,都在古文献整理研究工作中做出过突出的贡献。南宋郑樵《通志·校雠略》、清代章学诚《校雠通义》提出“校雠学”,到20世纪80年代,现代学科意义上的古文献学得以确立。今天,我们正在朝着新的目标——构建中国古籍和古文献学学科自主知识体系的路上前行。经世致用、服务现实,是中国学术最悠久、最深厚的学术传统,是中国学人最真挚、最深沉的学术情怀,也是实现学术进步最直接、最强大的精神动力。古文献学作为中国最古老而年轻的学问,在新时代应该实现其创新性发展和创造性转化,为中华优秀传统文化的复兴、中国现代化文化建设提供助力。中国古代典籍是中华文脉的重要载体和内容。古籍与古籍事业的良好传承和发展对中华文明数千年延绵不绝起到了至关重要的作用。中国古籍整理研究是继承和弘扬中华优秀传统文化、使之古为今用的必由路径。在此基础上,进一步自觉认识中国古籍及其整理研究的国际性,开展文明互鉴交流合作,为优秀传统文化与文明对世界文明的价值和贡献研究提供更加坚实的文献基础和学理支持。

(责任编辑:张 涛)

^① 李致忠:《三目类序释评》,第9页。

· 庆祝“国际儒学联合会”成立三十周年 ·

李泽厚为什么要统合孔子、 马克思与康德

朱汉民

摘要: 在学术界,李泽厚曾经被赋予“新马克思主义者”“新康德主义者”“新儒家”的不同标签,表明李泽厚思想的多元性与时代性。李泽厚的思想体系包含中国传统思想、西方思想、马克思主义三个方面,三者其实是一种相互诠释、相互补充的关系。他晚年完成的“人类学历史本体论”,明确这一体系是以孔子为主而吸收和消化康德与马克思,与宋儒以孔子为主而吸收和消化佛老的思想建构路径十分接近。所以,李泽厚晚年将他建构的思想体系称之为“新内圣外王之道”,并理解为第四期儒学的现代发展,表明了他的自我学术定位。

关键词: 李泽厚; 孔子; 康德; 马克思; 新内圣外王之道

作者简介: 朱汉民,湖南大学岳麓书院(长沙 410082)

中华文明的现代复兴已经是一个既成的历史事实,而中华文明的复兴必然包括中国思想文化传统的现代复兴,同时也是居于中国思想文化核心地位的儒学的现代复兴。但是,以孔子为代表的儒家文化产生于两千五百多年以前,而今天我们处于一个现代化、全球化的现代世界,那么,儒学应该对现代世界作出何种回应? 儒学与现代世界的各种不同思想如何相处? 现代儒学应该以什么思想形态存在于当今世界? 对于这一系列重要问题,那些对儒学传统有积极思考者,都会作出自己的解释和回答;那些从事中国思想文化研究者,也都希望能够作出积极的学术探索。

除了少数原教旨主义的学者之外,绝大多数从事儒学研究、立志复兴儒家传统的学者,都主张现代儒家应该兼容现代意义的各种思想,以完成返本开新的儒学重建。但是,现代儒家应该兼容哪些现代思想、返回到历史上的哪一种儒学形态和学派、开创出何种新儒学形态,却是思想各异、大相径庭的。但是可以肯定地说,各种不同推动儒学现代化的学术探索都是有意义的。考察当代思想文化界的各种现代新儒家思想,能够进一步推进儒学的现代复兴,这也合乎国际儒学联合会宗旨:继承儒学菁华,发扬儒学精神,以促进人类之自由平等,和平发展与繁荣。本文就以当代中国思想家李泽厚的新儒学思想为例,重点考察他努力以儒家思想为主体,积极融合马克思主义与西方现代思想。在他的思想表述中,就是实现孔子、马克思、康德的思想统合。

李泽厚是当代中国大陆最有影响的哲学家之一,他涉猎的学术领域十分广阔。他从事学术研究的数十年间,正是中国历史和思想发生巨大变迁的特别历史时期。他的思想焦点往往会随着时代变革而不断改变,但综合而言无非是马克思主义思想、西方思想、中国传统思想,即所谓中、西、马三大领域。作为一个思想家,他曾经被学界赋予不同标签,被看作是马克思主义者、启

蒙思想家、文化保守主义思想家等。与此相关,作为一位著名学者,在相关的论文索引中,他又往往被学界称作是“新马克思主义者”“新康德主义者”“新儒家”。一般而言,上述学派、思想家的身份是难以相容甚至可能是对立的,这些“新”学派意义的学者标签也是相距甚远。但是,为什么它们竟然可以同时归结到李泽厚的头上?

李泽厚逝世以来,纪念他的文章有许多,并且也特别关注他的思想地位与学派归属问题。其实,这一问题与当代中国思想的背景有密切关系。自20世纪80年代改革开放之后,中国思想日益多样化,其中影响最大的是马克思主义、西方思想、中国传统思想。但是,当代中国思想界对中、西、马三者的地位及未来思想主体的确立,却有非常不一致的看法。所以在此期间,还有许多学者希望将中西或中马结合起来。每一个主张二者结合的具体原因不一:主张中、西思想结合者往往是希望化解中国传统文化与西方现代化文化的紧张,进一步推动中国式现代化的完成;主张中、马思想结合者是希望化解马克思主义意识形态与传统中国文化的历史矛盾,以重建一个更加合乎中国国情的马克思主义。还有的则是包括上述两个原因,如曾经担任中国社会科学院研究生院院长的方克立曾经提出中体、西用、马魂的建议,他解释自己提出这一想法的理由是“既肯定了马克思主义在中国新文化建设中的指导思想地位,又突出地强调了民族文化的主体性,同时坚持面向世界、对外开放的方针”。^①

值得关注的是,以独立思考著称的思想家、哲学家李泽厚,也一直在做中、西、马思想的统合工作,虽然他的中、西、马思想和相关结论与其他统合中、西、马学者的思路和结论可能不一样。我们发现,从李泽厚对孔子、马克思与康德的统合视角,似乎更能够真正理解、定位他的思想体系,也更能理解他晚年的学术归宗。

首先,说李泽厚是“新马克思主义者”,确实是有道理的。李泽厚对有人对他是否是马克思主义者,曾经作出“yes and no”的回答。他说“no”的理由有很多,因为他并不赞成马克思主义的阶级斗争、暴力革命、剩余价值等学说;而他说“yes”的理由只有他认为最重要的一条,就是他赞同历史唯物主义的基本原理:制造与使用工具的群体实践活动是人类起源和发展的决定性因素,制造工具、科技、生产力和经济是自古至今人类社会生活的根本基础。也就是说,他不赞成“革命”的马克思主义,而赞成“建设”的马克思主义。但是他又认为,应该补充和完善马克思历史唯物论工具本体的不足,需要以儒学的心性论与康德的主体性哲学。^②所以,李泽厚精心建构的主体性实践哲学,不仅仅是继承、弘扬了马克思主义,还是一种补充和发展马克思历史唯物主义的“新马克思主义”。

其次,将李泽厚称为“新康德主义者”,也有充分理由。李泽厚出版了在学界影响很大的《批判哲学的批判》,在系统研究康德的基础上希望回归康德。他在一次重要的国际学术会议上提出“宁要康德不要黑格尔”,^③学界有人还认定“可将李泽厚的主体性实践哲学称之为新康德主义”。^④一方面,李泽厚系统阐发了康德的主体性哲学的启蒙意义,肯定其认识论、道德论、审美论在挖掘了人类主体内在生命、建构人类文化心理结构的重要贡献。李泽厚特别肯定康德哲学所追求的普遍性和理想性,比强调特殊、现实的反普遍性具有更久长的生命力。另一方面,李泽

① 方克立:《“马魂、中体、西用”:中国文化发展的现实道路》,《北京大学学报》2010年第4期,第18页。

② 李泽厚:《儒学、康德、马克思三合一》,《社会科学报》2016年12月15日,第8版。

③ 许景行、顾伟铭:《纪念康德、黑格尔学术讨论会在北京召开》,《哲学研究》1981年第10期。

④ 薛富兴:《新康德主义:李泽厚主体性实践哲学要素分析》,《哲学动态》2002年第6期。

厚又强调康德的不足,需要以马克思历史唯物主义关于人类起源的实践论哲学引入康德研究,以解释康德人类先验理性的来源,使康德的精神主体性获得人类学的支撑。^①由于李泽厚以马克思的历史唯物主义、儒家的外王之道,弥补了康德主体性哲学的不足,故而其康德主义又具有“新”的特点和意义。

其三,将李泽厚称之为“新儒家”,更是有充分依据的。李泽厚在回答《原道》访谈“如果把您称为新儒家,您愿意吗”的提问,他回答:“愿意。但不是现在港台那种新儒家。”^②可见,李泽厚认同“新儒家”身份,但又强调自己与现代港台新儒家的区别。李泽厚的新儒家思想,集中体现为他希望复兴和重建的儒家“内圣外王之道”。

他将儒学史分为“四期”,一方面,他认为肯定原典儒学的全体大用,认为当代儒学应该是原典儒学“内圣外王之道”的全面回归,而不应该像港台新儒家局限于内圣之道。另一方面,他希望重新建构的新儒学是“新内圣外王之道”,其目标是回应、同化现代西方的自由主义、马克思主义、存在主义以及后现代理论等各种思想资源。^③李泽厚的“新内圣外王之道”,又被他称之为“人类学历史本体论”。^④这一思想体系恰恰是他毕生从事不同领域学术研究的全面概括和系统总结。

在李泽厚的“新内圣外王之道”思想体系中,中国传统思想、西方思想、马克思主义,似乎是一种相互诠释、相互补充的关系。所以,从任何一个思想侧面来看,确实可以定位他是马克思主义者、启蒙思想家、传统文化派。他希望这些中西马思想能够相互诠释和补充,故而又被称之为“新马克思主义者”“新康德主义者”“新儒家”。但是应该特别指出的是,李泽厚思想体系的中、西、马三者并不是平分秋色的。如前所述,在李泽厚从事学术研究的七十年内,恰恰是中国历史、中国思想发生巨变的时代。尽管李泽厚的哲学思考一直保持着一贯的连续性,但是密切关注时代变革、希望从历史大势中探寻哲理的文化关切,使得他的思想具有鲜明的时代性。所以李泽厚在不同历史阶段,其中、西、马的思想视角、思想地位略有不同。粗略地说,20世纪50年代至60年代的李泽厚,其思想视角应该是以马克思主义为主导;而在20世纪70年代至80年代,他似乎更为关注西学的启蒙意义,故而西学视角更为明显;而20世纪90年代至21世纪,他的思想视角发生了一些转移,更为强调中国思想的普遍价值和未来意义,并在2010年、2011年出版了对话录《该中国哲学登场了》《中国哲学如何登场》。^⑤

所以,如果我们进一步探讨李泽厚的主导思想,还是更应该关注他晚年的思想,尽管他一生均是强调中、西、马思想的结合,而他晚年更加强调中国思想的重要地位。他在2015年出版的《由巫到礼 释礼归仁》一书中明确表示:“人类学历史本体论以孔夫子为主,吸收和消化 Kant(康德)与 Marx(马克思)。”^⑥在孔子、康德、马克思三者之间,他明确自己是以孔子为主而吸收和消化康德与马克思,与宋代新儒家以孔子为主而吸收和消化老庄与释迦牟尼的学术建构路径十分接近。他称这一思想体系就是“新内圣外王之道”,以此表明这一学术体系代表了他的“新儒

① 李泽厚:《儒学、康德、马克思三合一〈康德新解〉英译本序》,《社会科学报》2016年12月15日,第8版。

② 李泽厚:《与陈明的对谈》,《世纪新梦》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第331页。

③ 李泽厚:《说儒学四期》,《己卯五说》,北京:中国电影出版社,1999年,第19页。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,青岛:青岛出版社,2016年。

⑤ 李泽厚、刘绪义:《该中国哲学登场了》,上海:上海译文出版社,2011年;李泽厚、刘绪义:《中国哲学如何登场》,上海:上海译文出版社,2012年。

⑥ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,北京:三联书店,2015年,第238页。

学”。

李泽厚为什么要将自己的思想体系看作是以孔夫子为主,吸收和消化康德与马克思呢?晚年李泽厚完成的“新内圣外王之道”学术体系表明,他开始拥有新儒家的身份,体现出他对原典儒学周孔之教的道统认同。李泽厚认为,代表儒家思想“真骨血”“道统之精”的“实用理性”“乐感文化”“情感本体”“一个世界”,均根源于继承了华夏文化中悠久巫史传统的“周孔之道”。

与其他新儒家学者一样,李泽厚首先肯定西方近代思潮对儒家外王之道挑战的严峻性。由欧美传入的现代化思潮包括科学技术、民主政治、市场经济,以及与之相关的个人主义及其权利、自由、平等的观念,对传统儒家的外王之道构成最强有力的挑战。中国如果希望实现现代化,就必须接受现代科技、民主政治、市场经济,那么儒家外王之道显然已经不适应现代化的要求而面临淘汰的结局。港台新儒家基本上不认可儒家的外王之学,他们希望将儒家传统的内圣之学与现代化的科学、民主的“新外王”结合起来。但是,李泽厚的新儒学内圣外王之道显然与他们不一样。李泽厚认为儒家的外王之道其实包含着原典儒学的“天地之大德曰生”“生为贵”,以及孔子强调的“庶之富之”,还有孟子以“五亩之宅,树之以桑”的物质生活为“本”,这一种重视物质生活的原典教义其实是外王之道的根本,它们是能够与马克思主义相通的“新外王”。^①另一方面,李泽厚又认为儒家的内圣之道同样面临现代化的挑战。现代新儒家的内圣之道通过应对基督教神学、精神分析学、存在主义以及各种后现代主义思潮挑战之后,方可以纳入到“新内圣之道”。^②

李泽厚一直有一个基本信念,就是中华民族在数千年的历史中,不断积淀和形成一种十分稳定的文化—心理结构,从而建构出一种巨大的时空实体。这一思想文化体系蕴含着巨大的思想价值和未来意义。李泽厚的儒学史、中国思想史研究,就是要挖掘中华民族文化—心理结构的思想史根源。李泽厚反复论述的儒家传统如“实用理性”“乐感文化”“情感本体”“一个世界”,就是这一文化—心理结构的不同体现,其源头可以追溯到周孔之道的巫史传统中,他要对这一思想传统实现“转化性创造”,^③从而为中国的现代化完成建构出新的思想体系。

李泽厚毕竟是一位深受西方思想文化影响的现代学者,他晚年完成、体现他一生学术思考的《人类学历史本体论》,代表了他建构的思想体系。这一部著作的核心概念、理论体系均是西学形式,而且与康德的三大批判有关,即通过对认识论、伦理学、存在论(建立新感性的审美形而上学),以回答康德以来世界哲学界面临的思想困境。但是,李泽厚又将这一体系称之为第四期的“新儒学”。他说:“第四期的儒学主题,对我来说,则将是‘人类学历史本体论’,其基本范畴将是自然人化、人自然化、积淀、情感、文化心理结构、两种道德、历史与伦理的二律背反等等。”^④从这里,我们可以看到李泽厚如何统合孔子、康德、马克思的思想方法。

李泽厚在参加美国夏威夷大学召开的“李泽厚与儒家哲学”发言提纲中解释了他统合孔子、马克思、康德的思想方法,他说:“历史本体论所继承的是中国儒家哲学的‘神’——生存智慧(度, proper measure)、实用理性(pragmatic reason)、历史意识(strong consciousness of history)、乐感文化(culture of optimism)、仁学结构(the structure of humanness,见拙文《孔子再评价》)、情本

① 李泽厚:《说儒学四期》,《己卯五说》,第21页。

② 李泽厚:《说儒学四期》,《己卯五说》,第29页。

③ 李泽厚:《说巫史传统》,《己卯五说》,第33页。

④ 李泽厚:《说儒学四期》,《己卯五说》,第30页。

体(emotion as substance)、关系主义(guanxi-ism)等等,而非‘形’——仪式、服饰、词语、章句、讲疏等等。”^①李泽厚表明,他作为一个现代的“新儒家”学者,并不在意儒家礼仪或经学注疏等外在之“形”,而继承的是儒家思想之“神”,就是分散在《人类学历史本体论》中的情感本体、度的艺术、乐感文化、仁学结构等代表儒家思想精髓的内容。就李泽厚建构理论体系的“形”而言,其哲学体系是具有西方现代哲学特征的“人类学历史本体论”;就这一体系的“神”而言,则体现出以孔子思想核心为基础的“新内圣外王之道”。质而言之,李泽厚建构的“新内圣外王之道”,恰恰体现在他希望以儒家思想传统以解决现代人类面临的哲学问题和现实困境。

还有一个问题,李泽厚统合孔子、康德、马克思而建构的“新内圣外王之道”,或者是“人类学历史本体论”,其学术服务对象是谁?事实上,当代中国思想界的统合中、西、马思潮,基本上都是从中国出发、为解决当代中国需求的思想建构。李泽厚的人类学历史本体论当然也是为解决当代中国需求而建构的思想体系。但是,与许多中国学者不同的是,他认为自己回归原典儒学,统合孔子、康德、马克思,除了为当代中国的思想文化需求服务之外,更是一种人类精神文明的普遍追求。这一点,从他对“新内圣外王之道”的期望就可以看出来。李泽厚提出,他之所以要以孔子为主,吸收和消化康德、马克思,不仅仅是为中国的现代化完成走出一条新的道理,也是为了“人类自己塑造自己,自己创造历史、创造未来的道路”。^②

李泽厚曾经将他的“新内圣外王之道”的重建,理解为人类的“第二次文艺复兴”。他在《答高更(Paul Gauguin)三问》中提出:“第一次文艺复兴是回归希腊,把人从神学、上帝的束缚下解放出来,然后引发了宗教改革、启蒙运动、工业革命,等等,理性主义、个人主义盛行,也导致今日后现代的全面解构。我希望第二次文艺复兴将回归原典儒学,把人从机器(高科技机器和各种社会机器)的束缚下解放出来,重新确认和界定人是目的,发掘和发展个性才能。由‘道始于情’而以国际和谐、人际和谐、宗教和谐、民族和谐、天人和諧、身心和谐为标的,使人类走向光明的未来。这就是‘为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平’(张载),但这又仍然需要人类自身的努力奋斗。”^③由此可见,李泽厚期望的儒学四期发展,其实是一种同化了现代化和后现代的种种思想资源,包括自由主义、马克思主义、存在主义、精神分析学、后现代主义、基督教神学等等。李泽厚重新建构的“人类学历史本体论”或“内圣外王之道”,包括了对世界范围内的各种现代思想、后现代思想的广泛吸收。他显然是希望这一新的哲学体系能够为未来全人类作出文化思想的贡献。

(责任编辑:张 涛)

① 李泽厚:《有关“人类学历史本体论”》,《人类学历史本体论》附录,第649页。

② 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,第238页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第13页。

世界主义当代儒学发展观

郭 沂

摘要:当代儒学发展的使命,是通过重建道统观、经典系统和哲学体系来建构原始儒学和宋明理学之后的第三个儒学范式,即当代儒学范式,其宗旨不应该局限于吸收德先生和赛先生,而是应该建构真正具有世界高度和人类关怀的思想学说。道其实就是形成于轴心时代的人类基本价值系统,道统则是建立和传承人类基本价值系统所形成的传统。因此当代儒学应立足于传统儒家的天人统和人天统,求同存异,融会贯通,将各种轴心时代所建立并影响深远的各种价值系统综合创新为一个新的有机整体。儒家经典系统也需要进行相应的调整和扩大,形成以传统儒家五经七典为核心经典、以体现其他轴心文明尤其西方文明道统的核心经典为基本经典的新系统。道哲学试图通过探寻真正的价值本源和真正的道德形上学基础来重建人类价值系统并恢复价值的必然性和神圣性,指出作为物质世界的易界和作为价值世界的藏界是相互独立的,而沟通二者的桥梁是作为灵魂世界的灵界,因而易界、藏界和灵界共同构成了道。

关键词:世界主义; 儒学重建; 道统; 经典系统; 道哲学

作者简介:郭沂,首尔大学哲学系(韩国首尔 08826)

2001年我经牟钟鉴教授推荐开始参与国际儒学联合会执行机构的工作,2004年当选第三届国际儒学联合会理事并兼任学术委员会副主任,2019年当选第六届国际儒学联合会副会长,见证了国际儒学联合会的一个重要发展阶段。

自担任学术委员会副主任以后,按照分工,我的主要工作是筹办学术会议,而儒学的当代发展自然是一个重要议题,如2005年10月28日—31日在北京友谊宾馆召开的第一次“国际儒学高峰论坛”即以“经济全球化背景下的儒学创新”为主题,与会者包括余敦康、汤一介、庞朴、张立文、成中英、杜维明、牟钟鉴、钱逊、周桂钿、吴光、陈来、郭齐勇、杨国荣、林安梧、龚鹏程、张学智、王中江、颜炳罡等当时在儒学当代发展领域具有代表性的学者。

事实上,进入21世纪以来,我个人的研究重点也集中于当代儒学发展。故借此纪念国际儒学联合会成立三十周年之机,我愿意进一步阐述对这个问题的基本看法,以表祝贺,并就教于学界同仁和广大读者。

一、当代儒学发展的实质、宗旨与方向

当代儒学的发展,实质是儒学的当代转型,这是一个综合性工程。在广义上,每一次儒学大变革,都是一次儒学当代转型过程,所以我们可以从历史上汲取一些经验。2004年前后,我曾在

多次会议上和多篇论文中提出“第三个儒学范式”和“当代儒学范式”这两个概念，^①其基本思路是：

在两千五百年的历史长河中，儒学虽然历经原始儒学、汉唐经学、宋明理学、清代朴学和现代新儒学五种学术形态，高潮迭起，异彩纷呈，但其基本的思想范式可归结为二，即原始儒学和宋明理学，前者制约着汉唐儒学之规模，后者则决定了宋以后儒学之路向。换言之，先秦以降为先秦原始儒学的延伸，宋明以降至今为宋明理学的延伸。当今儒学发展的使命，不仅仅是建构第六种学术形式，更为重要的是建构第三个儒学范式。相对于原始儒学范式和宋明儒学范式，我们可称之为当代儒学范式。

……

当代儒学范式，或者说第三个儒学范式之建构的使命和方向应该是：回应现代化和全球化的时代挑战，以儒学的基本精神为本位，回归先秦原典，整合程朱、陆王、张（载）王（船山）三派，贯通儒、释、道三教，容纳东西方文明尤其西方哲学，建构一套新的哲学体系和社会学说，以解决当今社会面临的种种问题，并为未来世界开出大同盛世。这将是一项长期的和艰巨的任务。

儒学范式有三大支柱，一是道统论，二是核心经典系统，三是哲学体系。三者的共同转换，意味着儒学范式的转换。其中，道统论是儒学范式的宗旨，核心经典系统是儒学范式的依据，而哲学体系是儒学范式的实际载体。可以说，哲学体系既是核心经典系统的延伸，又是道统论的落实。打个比方，核心经典系统和道统论所提供的是一个平台，而一个个哲学体系就是建筑在这个平台之上的一座座亭台楼阁。也就是说，在这个平台上建构什么样的哲学体系，那是因人而异的。正因如此，不管在儒学发展的第一期还是第二期，都曾出现了众多的哲学体系。这些哲学体系尽管都独具风骚，风格各异，但也都打上了它们所从属的那个时期的烙印。这个烙印便是范式的标记，是其所属于的那个范式的核心经典系统和道统论赋予的。儒学发展的第一期和第二期哲学内在结构的不同，事实上就反映了范式的不同。这就是说，一个儒学范式的道统论与核心经典系统，是这个范式之下各种哲学体系的基础和前提。^②

根据这一思路，二十年来我在当代儒学发展问题上一直在致力于三项工作，一是道统之重建，二是经典系统之重建，三是哲学之重建。

不过，以2019年为界，我的当代儒学发展观发生了重要转变。如果说此前像牟宗三等前辈学者那样致力于解决儒学如何吸收现代化尤其德先生和赛先生的话，那么此后则转向如何解决人类价值危机。也就是说，前期所解决的主要是中国问题，而近期则试图解决整个世界所面临的问题。在我看来，现代化虽然造就了物质文化的极大丰富和制度文化的显著提升，但不可否认的

① 如郭沂：《略说儒学的现代开展》，《东方论坛》2005年第1期；郭沂：《以“五经七典”代“四书五经”——儒家核心经典系统之重构》，中国儒学编辑委员会编：《中国儒学年鉴（2006）》，济南：山东《中国儒学年鉴》社，2006年，第6—16页；郭沂：《五经七典——儒家核心经典系统之重构》，《人民政协报》2006年12月18日、2007年1月15日；郭沂：《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》，见国际儒学联合会编：《国际儒学研究》第16辑，北京：九州出版社，2008年，第206—242页。

② 郭沂：《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》，见国际儒学联合会编：《国际儒学研究》第16辑，第206—242页。

是,它也带来了一系列的问题和挑战,诸如文明冲突、战争威胁、精神危机、道德危机、能源危机、生态危机、核弹危机、人工智能危机等等,但我以为当今世界所面临的最大的危机,是价值危机,其他危机都是由此引起的。

那么,价值危机是如何发生的呢?这不得不首先回答价值及其形成的问题。

学者们对价值的界定千差万别,我的理解是,所谓价值,就是对人的存在最具关切性和重要性的属性。精神是人的存在的最高形式,因而价值只关乎精神,包括信仰价值、道德价值和审美价值三种类型,相应的价值范畴分别为圣、善、美。价值赋予人生以意义和意味。至于被当作基本价值范畴的真为事物的性质,自由、自然是事物存在的状态,民主、公平、正义等乃社会的规则,虽然也都很重要,甚至是价值实现的条件,但其本身皆无关乎精神,因而皆非价值。包括信仰价值、道德价值和审美价值三种类型,相应的价值范畴分别为圣、善、美。价值赋予人生以意义和意味。

人类基本价值系统形成于轴心时代。由中华文明、印度文明、希伯来文明和希腊文明四个轴心文明通过宗教和哲学两种方式所建立的价值系统,成为此后两千多年整个人类的基本价值系统。

人类基本价值系统包含两个层面,一是价值实践论,二是价值本源论。前者是后者的体现和运用,后者是前者的根基和依据。就价值实践论而言,各种价值体系其实大同小异。但就价值本源论而言,却千姿百态。世界上各种宗教都认为价值来自神或崇拜偶像,如中国传统宗教认为价值来自上帝、上天,基督教认为价值来自 God 等等。在各种宗教看来,价值既然来自具有神圣性的神或崇拜偶像,它自身自然拥有神圣性和必然性,每个人必须遵守。各种哲学则认为,价值来自宇宙之本源、世界之本体,如道家的道、晚年孔子的易、后儒的天、西方哲学的逻各斯和物自体等。在各种哲学看来,价值既然来自超越世界,它当然也具有神圣性和必然性。

然而,近代以来,随着人文主义的兴起、理性的弘扬和科学的发展,传统的世界观、宇宙论以及本体论都面临着极大的挑战,而进化论和宇宙大爆炸理论尤其不可避免地传统宗教和哲学产生极大的冲击。首当其冲的当然是宗教的价值本源论,这些现代科学理论与基督教的上帝创世说、中国传统宗教所持的“天生烝民”说显然是势不两立的。不仅如此,其对哲学价值本源论的否定也是显而易见的。根据宇宙大爆炸理论,奇点无疑就是宇宙的本源和本体。它只不过是一个原子,是一个物质的存在,其本身是没有价值属性的,当然也不携带价值。如此看来,传统哲学中那些认为价值来自宇宙之本源、世界之本体乃至人性的观点,都难以成立。

可见,进化论、宇宙大爆炸等现代科学理论从根本上撼动了传统宗教和哲学的价值本源论乃至价值的神圣性和必然性,这正是轴心时代形成的人类基本价值系统式微的根源,而人类基本价值体系的失落,致使当今人类在一定程度上重新回到轴心时代之前那种缺乏价值和意义的时代。孔子、苏格拉底、耶稣、释迦牟尼、穆罕默德等巨星的光芒被遮蔽了,人类的精神世界再次黯淡下来,这就是我们目前所看到的社会现实。可见,当今世界所面临的最重大的问题,就是重建人类基本价值系统,这也正是当代儒学发展的根本任务。

汤因比曾经说过:“罗马帝国解体后,西方的政治传统是民族主义的,而不是世界主义的。”^①但是,这位睿智的历史学家却明确地肯定“在漫长的中国历史长河中,中华民族逐步培养出来的

^① 汤因比、池田大作:《展望 21 世纪:汤因比与池田大作对话录》,荀春生等译,北京:国际文化出版公司,1999 年,第 278 页。

世界精神”。^①的确，作为中国文化主干的儒学从一开始就是世界主义的。那些往圣先贤们考虑问题的立场，从来就不是一时一地，而是天下，即全世界、全人类。当然，由于知识所限，先秦时期的天下主要为华夏和四夷地区，秦汉以后才逐渐扩大到西域和东亚地区。时至今日，我们对世界和人类的了解已经扩大到全球，因此儒家的世界主义也理应作相应的调整。也就是说，当今儒学的发展，不应该局限于吸收西方的德先生和赛先生，而是应该站得更高，应该立足于我们今日所理解的全世界、全人类，来重建人类基本价值系统。这样一来，当代儒学的道统观、经典系统和哲学体系之重建，也应该相应地突破过去的藩篱，使儒学成为一种真正具有世界高度和人类关怀的思想学说。

二、道统与经典系统之重建

道统是儒家核心价值理念的结晶，不同的道统观，往往反映了不同的价值取向。所以，道统观在很大程度上决定了儒学发展的基本方向。作为儒学创始人的孔子就已经提出了明确道统观。从记录孔子思想的历史文献看，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公，再加上孔子本人的传道谱系已大致勾画出来了。其后，孟子、荀子、韩愈乃至朱子等等都提出了自己的道统观。

这些往圣先贤们都是根据时代需要提出各自的道统观的，如先秦儒家主要是为了应对礼坏乐崩的社会现实，而从韩愈到宋明理学则出于回应佛教的挑战。时至今日，儒学乃至整个中华文明所面临的最大挑战来自西方文明，因此当代儒学的道统观也应该做相应的调整。

我在前期的判断是：大道兴于对天人之际的追究。在古人看来，万物由天所生，而天道实为宇宙之大法，人事之准则，故天、人之间息息相通。正因如此，如欲究天人之际，则既可自上而下地“推天道以明人事”，又可自下而上地“究人事以得天道”。这正是往圣先哲究天人之际、探大道之奥的两种基本途径和方式。由此形成了道之两统，我分别称之为天人统和人天统。此道之两统，可追溯到上古的祝、史二职，亦呈现于六经。《易》代表祝的传统，其究天人之际的主要方式为“推天道以明人事”，属于天人道统；《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》代表史的传统，其究天人之际的主要方式为“究人事以得天道”，属于人天道统。孔子“学《易》”以前主要继承了《诗》《书》《礼》《乐》之人天道统，晚年“学《易》”后，将重点转向继承和发扬《易》之天人道统。进入战国，儒家开始分化为两系。一系承《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之人天统和孔子早期思想，创自公孙尼子，继之以《性自命出》和《内业》，集成于荀子，而子夏实为其先驱。另一系承《易》之天人道统，融合孔子中晚期之思想，创自子思，集成于孟子，而曾子乃其前奏。^②

面对西方现代文明的挑战，我们建构当代新儒学，不但要接续天人统，也要继承人天统。二统如鸟之两翼，车之两轮，缺一不可。具体言之，一方面要“受之以荀”，即借助于人天统尤其荀子的民主思想和知识论资源来接受、吸纳西方现代性。另一方面也要“纠之以孟”，即运用孟子所代表的天人统挺立人的主体价值，从而纠正、修复现代化的缺陷，以解决后现代主义所提出的

^① 汤因比、池田大作：《展望 21 世纪：汤因比与池田大作对话录》，第 277 页。

^② 郭沂：《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》，见国际儒学联合会编：《国际儒学研究》第 16 辑，第 206—242 页。

问题。^①

不过,近年来,我对道和道统都有了新的感悟。正如孔子所说,“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》),道和道统都是由人来加以弘阔的。如果进一步跳出儒学,就必须承认,其他具有历史持续性的思想学说也各有其道和道统。如果再进而站在人类整体的角度,就会得出结论,道其实就是人类基本价值系统,而道统则是建立和传承人类基本价值系统所形成的传统。当然,每个民族、每个时代、每个学派、甚至每个人对人类基本价值系统的理解不尽相同,形成了形形色色的道论和道统观。据此,中华文明、印度文明、希伯来文明和希腊文明四个轴心文明所建立的价值系统都属于道,传承由其构成的人类基本价值系统所形成的传统皆为道统。

我们知道,唐宋时期的道统观具有强烈的排他性。当时的大儒们虽然在哲学上取法佛道两家,但在价值观上却极力排斥之。如韩愈说:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也……苟与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”(《韩昌黎全集》卷一一《原道》)他不但排斥道家和佛家,而且连儒门之内的荀子、扬雄等派也拒之门外。后来宋明理学家继承了这种道统观,以致其核心价值仍然为先秦儒家的仁义礼智,因而儒家之道未得弘阔。

然而,时代已经发生了巨变。最早提出轴心时代观念的雅斯贝斯用“两次大呼吸”来描述人类文化的演变过程:“第一次从普罗米修斯时代开始,经过古代文明,通往轴心期以及产生轴心期后果的时期”,“第二次与新普罗米修斯时代即科技时代一起开始,它将通过与古代文明的规划和组织类似的建设,或许会进入崭新的第二个轴心期,达到人类形成的最后过程”。^② 据此,我们正在“进入崭新的第二个轴心期”。第二个轴心期是一种什么文明呢?雅斯贝斯认为,两千多年前的那个轴心期是一个“精神过程”。^③ 从他“‘人类之诞生’——起源;‘不朽的精神王国’——目标”^④的断语看,和第一个轴心期一样,第二个轴心期的实质仍然是一种“精神过程”。我以为,人类基本价值系统的建构,正是第一个轴心期“精神过程”的体现。因而,第二个轴心期的“精神过程”将体现为重建人类基本价值系统。既然是重建,则离不开旧的人类基本价值系统,也就是说新系统仍然需要旧系统作为基本材料。当然,重建的过程并不是将这些材料重新组装,而是一个融会贯通的过程、一个创造发展的过程。

据此,当代儒学道统的重建,应立足于传统儒家的天人统和人天统,一方面吸收轴心时代儒学以外其他中国学派的价值系统,尤其同样对中国文化影响深远的道家和佛家的价值系统,另一方面吸收其他轴心文明的价值系统,尤其作为数百年来世界优势文明西方文明的价值系统,并在此基础上有所创造,有所发展,从而将各种轴心时代所建立并影响深远的各种价值系统综合创新为一个新的有机整体。

经以载道,道赖经传,经典是道和道统的承载者。因此,作为原始儒学和宋明理学两个儒学范式的主要建立者,孔子和朱子都将建构儒家核心经典系统作为一项基本工作,分别创建了六经系统和四书五经系统,这当然也是他们道统观的反映。

我在前期根据对儒家道统的重新判定,将现存儒学奠基期最重要的经典新编为七:《广论语》《子思子》《公孙尼子》《性自命出》《内业》《孟子》《荀子》,总称“七典”,与五经合称“五经七

① 郭沂:《受之以荀 纠之以孟——现代化背景下的儒学重建》,《文史哲》2020年第2期。

② 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第33页。

③ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第7页。

④ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第34页。

典”。也就是说,作为两系道统集大成者的孔子之下,《子思子》和《孟子》属天人统,《公孙尼子》《性自命出》《内业》和《荀子》归人天统。笔者试图在六经系统和四书五经系统的基础上,将儒家核心经典系统重构为“五经七典”系统,认为两脉道统,见于“五经”,存于“七典”,比量齐观,庶几可得大道之全矣。^①

根据上文对道和道统的重新理解,儒家经典系统也需要进行相应的调整和扩大,吸收体现其他道统的核心经典。新的儒家经典系统可由两部分构成,一是核心经典,即五经七典。二是基本经典,包括体现中华文明中儒学以外其他学派尤其道家和佛家道统的核心经典和体现其他轴心文明尤其西方文明道统的核心经典。也就是说,在新的儒家经典系统中,传统儒家的核心经典仍为核心经典,而体现其他道统的核心经典则成为基本经典。

三、哲学之重建

我的哲学探索之路最能体现我的当代儒学发展观的转变。2019年之前,我的儒家哲学重建工作是围绕着儒学的现代化而展开的,试图通过改造作为儒家哲学顶层设计的形上学来接纳德先生和赛先生。

这还要从20世纪80年代的文化热说起。当时学术界主要是围绕着文化史、传统与现代、中学与西学等议题而展开的。与此不同,我对文化现象背后的东西更感兴趣,所以关注的问题是文化现象如何发生。我当时的看法是,文化是人脑功能的外化,而人脑的主要功能是思维。那么思维背后的东西是什么?或者说思维是把什么转化为文化的?那一定是一个客观的、潜在的、自在的世界。因此,文化现象的背后是思维,思维的背后是自在世界。据此,自在世界、思维世界和文化世界三个自上而下的世界得以成立。

2004年前后,受牟宗三的影响,我在此基础上提出四界哲学论。所谓四界,即本体界、性体界、心体界和现象界,其中前三个世界构成形上学。^②2005年,我把其中的本体界改成道体界,并把四界哲学论改称新道论。^③2007年,据《系辞》“易有太极”说又把道体界改为易体界,并把新道论改称易本论。^④2008年,再次把易体界改为道体界,随之把易本论改称道论,并在当年的首尔“第22届世界哲学大会”和埃森“第21届德国哲学大会”上把道论英译为Philosophy of Dao,2010年又更名为道哲学,并以Daoic Philosophy英译之。^⑤为了回应道哲学,科隆大学哲学系和Internationales Kolleg Morphomata曾于2011年6月联合召开题为Metaphysical Foundation of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy的国际学术研讨会,来自欧洲、亚洲、北美和澳洲13个国家的18位哲学教授出席了会议,会议论文集由德国Wilhelm Fink出版社于

① 郭沂:《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》,见国际儒学联合会编:《国际儒学研究》第16辑,第206—242页。

② 郭沂:《新儒学、新新儒学与四界哲学论》,见潘德荣主编:《本体与诠释》第5辑,上海:上海社会科学院出版社,2005年,第148—159页。

③ 郭沂:《新道论提要》,见国际儒学联合会编:《国际儒学研究》第14辑,北京:九州出版社,2006年,第216—229页。

④ 郭沂:《易本论》,国际儒学联合会与上海师范大学主办“2007国际儒学高峰论坛”论文,2007年11月9日—11日,上海。

⑤ 郭沂:《道哲学的人性论》,科隆大学哲学系哲学工作坊,2010年12月14日,德国科隆。

2013年出版。

这个阶段道哲学的核心部分有四。其一,道体,解释万物从何而来的问题。其二,性体,解释我们是谁的问题。其三,心体,解释我们能够做什么的问题。其四,人道,解释我们应当怎么做的问题。^①

2019年以后,我的工作重点转移到人类基本价值系统的重建,这当然是通过重建道哲学来实现的。^②

如上所述,近代以来人类基本价值系统式微的根源在于价值本源论的崩溃,因而当人类基本价值系统重建的关键,是重建价值本源论。正因如此,启蒙运动以后,人本主义尤其理性主义试图重建人类基本价值体系,并把重点放在价值本源论的重建,其中道德形上学基础尤其受到青睐。受理性至上思潮的影响,人们相信理性不但可以解决人与自然的问题,也可以解决人自身的问题,包括道德、精神、信仰之类的问题,相信理性是价值的基础,而康德主张纯粹实践理性为道德形上学的基础就是显例。也有一些哲学家试图从非理性的角度去解决问题,如叔本华认为道德形上学的基础为同情心和意志,牟宗三则认为是良知。不难看出,不管理性主义还是非理性主义,都把道德的形上学基础建立在人自身。然而,人是有限的存在,如果把道德的形上学基础建立在人自身,就无法证成道德的必然性和神圣性。因此,康德最终不得不乞灵于上帝,而牟宗三也只好把良知归结到天,从而回到了前现代那些已经备受质疑的思维方式。这意味着他们重建人类基本价值体系的努力是不成功的。

有鉴于此,道哲学试图通过探寻价值的真正本源以重建人类基本价值体系。基本思路是,作为原始原子的奇点既然是一个物质的存在,其本身不具有价值属性,因而由其爆炸形成的宇宙也不可能具有价值属性。我们生存其间的世界是一个物质世界,它只具有物质属性,而不具有价值属性,这就像奇点是物质性的,不具有价值属性一样。然而,我们又不能否认,我们生存其间的世界确实是存在价值的,那么它来自何方呢?既然宇宙之中本来不存在价值,那么我们只能承认它来自另外一个世界,这就是价值的世界。在这里,我用“藏”来表达价值世界,用“易有太极”的“易”来表达物质世界中作为宇宙本源、世界本体的概念。前者是价值的唯一本源;后者孕育的奇点发生大爆炸形成我们生存其间的宇宙,其自身是不存在任何价值的。作为物质和生命本源的易与作为价值和意义本源的藏本来是两个相互独立的世界。

让我们先来了解一下物质世界。易犹如一位超级母亲,而太极是她的卵子,由这个卵子而衍生的宇宙则是她的孩子。如同一位母亲可以产生若干个卵子一样,在理论上易也可以产生若干个甚至无数个太极,而每一个太极都会衍生为一个宇宙,我们生存其间的宇宙只是其中的一个而已。作为宇宙的本源,易是一个超越的和绝对的存在,堪称易体。鉴于易的物质性,构成易的基本元素可谓之“气”。气有三种基本存在形式,即质、能和理。其中,质就质料而言,能就功能而言,理就理则而言。气还具有两种基本性质,即阴和阳。

在易体,气为元气,是永恒的、自在的和无形的。故这种状态下的气,就是“无极”。元气所含有的质、能和理可分别称为元质、元能和元理。其所具有的阴、阳可称为元阴、元阳。

① 郭沂:《道哲学——重建中国哲学的新尝试》,《人民政协报》2011年8月22日;郭沂:《道哲学概要》,见氏著:《开新:当代儒学理论创构》,北京:北京大学出版社,2013年。

② 郭沂:《价值的本原与实现》,“第六届21世纪人文价值论坛(The 21st Century Human Values Forum 2019)”,2019年9月5日—7日,韩国安东;《价值的本原与人类的生存》,尼山世界儒学中心、中国人民大学和韩国崔钟贤学术院主办“国际儒学论坛·2019”,2019年11月30日—12月1日,山东曲阜;《价值本原与人类生存》,中国人民大学孔子研究院编:《儒学评论》第14辑,北京:社会科学文献出版社,2021年,第3—12页。

元气中的元阴、元阳两种力量在相互作用中产生太极，即奇点。“无极而太极”意味着无极化生为太极。太极是宇宙的“原始原子”，其体极小，以至于小到肉眼无法看到，但它毕竟是有形体的，因而是一个有限的存在。存在于太极中的质、能和理可分别谓之太质、太能和太理。存在于太极中的阴阳为太阴、太阳。太极的有限性，决定了它所禀受的太质、太能和太理也是有限的。

太极（奇点）在太阴、太阳的相互作用中发生爆炸，形成宇宙。当太极演化为宇宙万物以后，它自身——具体言之即其所含有的太质、太能、太理便存在于宇宙万物之中了。因而太极便有两个层面，一是作为万物产生者的太极，是为本源太极；二是存在于万物中的太极，是为次生太极。万物各具太极，意味着万物各具质、能和理。万物所拥有的质、能和理，可分别谓之物质、物能和物理。万物所具有的阴阳，也就是一般意义上的阴阳，其情形正如今本《老子》所说，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》第四十二章）。

易体及其衍生物太极、宇宙、万物构成易界。

虽然“万物负阴而抱阳”，但放在宇宙万物关系的网络中，各自的阴阳又具有相对性。在整个宇宙中，那些自主发光发热的天体为阳，不能自主发光发热的天体为阴；就太阳系而言，太阳为阳，行星为阴；就地球而言，白天为阳，夜晚为阴；如此等等。

所谓物能，就是万物之性。就像太极禀受了有限的无极一样，万物也禀受了有限的太极。由于万物对太极的禀受是千差万别的，所以万物是千差万别的，万物之性也是千差万别的。正如荀子所说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制篇》）^①据此，万物可分为有气之物（矿物质）、有生之物（植物）、有知之物（动物）和有义之物（人）四类。

能随气异，理因气别，万物以分，是一个基本规律。人所具的太极，当然是最高级、最全备的太极，禽兽次之，草木又其次，至于水火，偏之甚矣。故人、物之性的差别主要表现在三个方面，一曰高低，二曰偏全，三曰通塞。

人性有三种类型。其一，生理之性，指人的五官百骸的功能。其二，心理之性，指人的大脑和整个神经系统的功能。其三，身理之性。这里的“身理”介于生理和心理之间，为二者交感的状态，故身理之性指这种状态所体现的功能。这三种类型也是人性的三个层次，其中生理之性为最低层次，心理之性为最高层次，身理之性介于二者之间。

身理之性有三种形式。其一，空无之性。“空无”取佛教性空无我之义，指人性中空无的状态。佛教讲性空，由“色”立论，云：“色即是空，空即是色。”“色”乃气的表现形式，故知其性属气质之性。其二，冲气之性。“冲气”取自《老子》四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”之句。《说文》云：“冲，涌摇也。”故“冲气”当指阴阳交融调和之气。冲气之性指人性中真朴、虚静、寂寥的状态。其三，私欲之性。学者们一般把“欲”作为一种情。其已发状态固然为情，但其未发状态，则主要源自生理而非心理。所以在这里我用“私欲之性”指作为“欲”之未发状态的那种性。

在物质世界，宇宙所能衍化出来的最精致、最灵妙、最高超的事物是心，其功能便是心理之

① 前三个“有”字义皆为拥有某种属性或能力，故此句中的“有”字亦当作如是解。然如将此句中的“义”理解为仁义、礼义之“义”，则与孟子的性善说无异，这显然不是荀子的真义。观《荀子·解蔽》下文“人何以能群？曰分。分何以能行？曰以义。故义以分则和”杨倞注曰：“义，谓裁断也。”李溱生曰：“义，理性。”（李溱生：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，1981年，第181页）。今案，《中庸》曰：“义者，宜也。”在这里，“义”指判断“宜”的能力。荀子又曰：“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。”（《非相》）“有辨”方可判断“宜”，故“有义”实为“有辨”的另一种表达方式。

性。所谓心,就是大脑以及整个神经系统。它有三种基本功能,或者说三种性,可以分别用“知”“情”“意”三个概念来表达。

其中“知”有三种形式。其一,感知,是对质世界,包括恒质、太质、物质认识的能力,是心对事物质料的感触方式。其二,体知,是对能世界包括恒能、太能、物能认识的能力,是心对事物功能的体会方式。其三,认知,是对理世界包括恒理、太理、物理认识的能力,是心对事物的理则和知识获取的方式。

“情”有两种类型。其一,恻隐之情。“恻隐”取自孟子,用现在的话说,就是同情心。它既然是先天的,那么必为人心本来具有的功能。其二,六气之情。“六气”取自《左传》昭公二十五年子大叔之语:“民有好恶喜怒哀乐,生于六气,是故审则宜类,以制六志。”从“生于”二字看,“六气”为“六志”的未发状态,当然是指心的功能而言。所以,在这里我用“六气之性”来指这种功能。

意是人心的第三种基本功能,兼心之灵明、心之主宰、心之定向、心之状态诸义。

人心不仅拥有心理之性,而且是所有形式的性的呈现者、实现者。作为身体的功能,各种形式的性都是潜在的,只有在心的作用下,它们才得以呈现、实现。因而,人心是人的主体性的真正承载者。

总之,所有形式的人性,皆属气质之性。对于作为物质存在的人而言,所谓义理之性是根本不存在的。

既然人是有意志的,那么由此逆推,产生人的宇宙、太极乃至易体,都应该是有意志的。这种意志,为物质世界的一种功能。《周易》所说的“天地之心”、中国传统宗教中的上帝和天、基督教中的 God 等等,都是对这种意志的不尽恰当的猜测和描述。其实,这些都只是物质世界的一种功能,其本身是不具有价值属性的,更不是价值的本源。

问题是,既然藏界和易界是两个相对独立的世界,那么本来存在于藏界的价值又是如何来到易界的呢?笔者认为,在藏界和易界之间存在一个特殊的枢纽,这就是灵魂的世界,我称之为灵界。也就是说,灵界是沟通易和藏两个世界之间的桥梁,是沟通价值世界与物质世界、藏界与易界的唯一途径。

这样一来,易界、藏界和灵界共同构成了道。也就是说,道的结构类似于人的大脑。易界和藏界犹如大脑的左右两半球,而灵界则扮演了胼胝体的角色。灵界既不属于易界,也不属于藏界,但可以沟通此二界,就像胼胝体既不属于右脑,也不属于左脑,但可以沟通大脑两半球一样。如图 1 所示:



图 1 大道构成图

易界、藏界和灵界都是永恒的和自在的，三界所分别拥有的气、价值和灵魂也都是永恒的和自在的。然而，易界所生的太极、宇宙乃至万物却都是有生有灭的，而这些有生有灭的事物正是存在于藏界的价值和存在于灵界的灵魂得以实现的工具。因此，生命本身乃灵魂之工具，灵魂才是真正的自我，而提升灵魂、成就灵魂才是人生的真正意义。那么何以提升灵魂、成就灵魂呢？这又离不开心的作用。心修行灵魂所觉悟和发现的价值，便反过来促使灵魂获得提升和成就。需要特别强调的是，就人而言，灵魂虽然寄寓于生命，但它本来不属于生命，并且在人死后会离开人体，故非人性。

据此，藏才是真正的价值本源，才是真正的道德形上学基础，而包括道德在内的价值由之获得了神圣性和必然性。

综之，大道及其构成可以概括为：道分三界，不生不灭。易生太极，万物之源。藏存价值，立命之本。灵通易、藏，传达福音。

大道的衍化包括两种形式。一是道的自我实现的过程。具体言之，就是易、藏和灵的自我实现过程。易通过生生而实现。易本身就是一个至大的生命体，为一级生命体。由作为太极的奇点爆炸形成的宇宙，是二级生命体。构成宇宙的星系也是一个个生命体，为三级生命体。生存在行星上的生命为四级生命体，因而包括人在内的地球生命皆属四级生命体。每个级别的生命之内还可以划分为若干层次。从宇宙大爆炸到人类的诞生，是一个大生命的成长过程，而易则是孕育这个生命的母体。太极（奇点）像一颗种子，宇宙是这颗种子长成的大树，而宇宙中的无数星系，则是这颗大树的无数枝叶。正是因为这些生命体具有生命的形式，所以才具有意志。至于藏和灵，则是通过这些生命体来实现的。

二是道的自我发现过程。就像人到了一定的年龄会产生自我意识一样，大道衍化到一定阶段也会自我发现。道的自我发现开始于生命的诞生。到目前为止，就人类可知，道的自我发现大致经历了三个阶段：其一，有生之物（植物）对大自然的反应。其二，有知之物（动物）对大自然的认识。其三，有义之物（人）对价值的觉悟。道的自我发现，或者说不同层次的事物对道的发现，也是其意志的体现。当有义之物的智力发展到一定的程度，即到了轴心时代，那些圣人们的灵魂方能发现价值，并将其传递到人间，从而使人生获得意义，并照亮我们这个万古如长夜的世界。

以上只是道哲学的大致框架，还有待于进一步分析和论证。

当然，道哲学只是笔者对建构当代儒家哲学的思考，其他学者也会根据各自的理解建构其当代儒家哲学体系。

在道统之重建、经典系统之重建和哲学之重建三项工作中，后者最为关键。新的哲学理论不但是道统的落实，而且是对新的经典系统重新诠释的依据。因而，我们应该用新的哲学对核心经典和基本经典进行解释，从而激活经典，就像朱子作《四书章句集注》一样。

（责任编辑：张 涛）

· 儒学与社会 ·

儒老之间： 北宋王安石经略熙河的思想之维

何 强

摘 要：北宋熙河开边是影响其与西北吐蕃及西夏关系的重要事件，王安石在其中起了重要作用。熙宁年间王安石“发明”《周礼》，积极致力于变法图强，推服儒家“朝廷既治，远人自宾”的天下治理模式。但王安石又主张“善遇辽朝”，积极经略西夏。王安石儒家理想与现实之间存有巨大的张力，儒家天下治理思想更不能为开边提供思想理据。宋夏经熙宁初年的系列争战后，在宋神宗的支持下双方又达成和议并于熙宁五年在绥州进行了勘界。而王安石虽主张积极经略西夏，然对直接经略西夏终究是存有“畏难”情绪的，故绥州勘界后又以《老子》“困难于其易，为大大于其细”思想为理据，在“破乘常与破木征无异”的名义下支持王韶在熙河开边，以“威临夏国”。关注《老子》思想，对深入认识王安石及其主导的熙河开边，以及宋夏关系都大有裨益。

关键词：王安石； 宋神宗； 王韶； 《老子》； 熙河开边

基金项目：国家社会科学基金青年项目“宋朝官员称病的政治文化史研究”(22CZS023)，甘肃省“十四五”哲学社会科学发展规划项目、甘肃省哲学社会科学规划重大项目“中华民族交往交流交融史料汇编·甘肃卷”(2023ZDWT07)

作者简介：何强，兰州大学历史文化学院(兰州 730020)

熙河地区即以今甘肃临洮、临夏为中心的区域，该区域自晚唐五代以来一直为吐蕃势力所占据。宋神宗以后始着意经营，此即学界常谓之熙河开边。熙河开边一直是学界关注的重要问题，诸多学者从战争史的视角对其起因、结果及影响等都作了全面系统的研究。^① 陈守忠、蒲章臻等又着重探讨了王安石变法及文人党争与熙河开边的互动关系。^② 近年黄纯艳从“汉唐旧疆”的话语出发对包括熙河开边在内的宋神宗整体性开边活动，以及开边的战争责任解说等都作了深入研究。^③ 以往有关熙河开边的研究中，多关注王韶“断西夏右臂”之说，对王安石的熙河战略则甚

① 相关成果主要有李丽：《熙河之役原因初探》，《青海民族学院学报》1986年第4期；王天顺：《西夏战史》，银川：宁夏人民出版社，1993年；冯瑞、贺兴：《王韶〈平戎策〉及其经略熙河》，《兰州大学学报》2002年第1期；王晓燕：《王韶经营熙河管窥》，《中央民族大学学报》2005年第5期；方新容：《从宋人对“熙河之役”的评价看宋与吐蕃间的关系》，《西藏民族学院学报》2009年第3期；高路玄：《北宋熙河开边研究》，硕士学位论文，青海民族大学，2013年；林鹤：《从熙河大捷到永乐惨败——宋神宗对夏军事策略之检讨》，《军事历史研究》2019年第2期。

② 陈守忠：《王安石变法与熙河之役》，《西北师大学报》1980年第3期；蒲章臻：《北宋党争视角下的河湟开边》，《绵阳师范学院学报》2020年第12期。

③ 黄纯艳：《“汉唐旧疆”话语下的宋神宗开边》，《历史研究》2016年第1期；黄纯艳：《宋神宗开边的战争责任与政治解说——兼谈古代东亚国际关系研究中的历史逻辑与现代话语》，《厦门大学学报》2016年第6期。

少讨论。其实神宗对王韶只是“异其言”而以幕职小官任之。重用王韶以及熙河开边的成功，王安石都绝对是一个不可忽视的主要角色。而此前关于王安石的对外政策及其思想亦多是从儒家的“外王”论及“王霸之辨”的视角去立论的。^① 笔者认为，这一视角并不能很好地解释王安石主导下的熙河开边，熙河开边其实是受《老子》“图难于其易，为大于其细”^②思想的直接影响。为此，笔者拟从王安石学术思想形成史的角度入手，在分析王安石的变法活动及与熙宁初年宋夏战和的互动关系中，详细论证王安石“临夏国”^③“破秉常与破木征无异”^④战略的形成以及《老子》“图难于其易，为大于其细”思想在熙河开边决策中的具体实践等，就此就教于方家。

一、王安石的孔孟、瞿聃之学

王安石的学术有所谓“少学孔、孟，晚师瞿、聃”^⑤之论。瞿，指瞿昙，聃即老聃，瞿、聃分别为佛道之祖，后则为佛道二教的代称，可见王安石之学是贯通儒释道三教的。王安石少年亦致力于科举场屋，除了“孔孟”之道，王安石根本无从选择另一种学术生成范式。^⑥ 在儒家学术理路上，王安石则开宋儒探究道德性命风气之先，所撰《性论》《性说》《性情》《淮南杂说》诸篇都影响很大，如蔡卞《王安石传》所言“宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳所不能测而入于神”，其所撰《淮南杂说》尤为世人所推崇，曰“初著《杂说》数万言，世谓其言与孟子上下。于是天下之士始原道德之意，窥性命之端云”。^⑦ 邓广铭亦认为“王安石在道德性命之理的探索研究方面，也起了由汉到唐诸代之衰”，“在北宋一代，对于儒家学说中有关道德性命的意蕴的阐释和发挥，前乎王安石者实无人能与之相比”。^⑧

王安石探究性命之理，在“内圣”方面下功夫的同时，亦未忽视“外王”之道，也即王安石较早就致力于“内圣”与“外王”的统一，这点可从其“大人论”的相关表述中管窥一二。王安石“大人论”思想主要集中于仁宗至和二年（1055）所撰的《答王深甫书》及《大人论》的相关作品之中。^⑨ 所谓“大人”，王安石引孟子“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”语，曰“夫此三者，皆圣人之名，而所以称之之不同者，所指导也”。^⑩ 可见王安石所称“大人”，亦即“圣人”之谓，是王安石的理想人格。至于如何成为“大人”，则主要反映在其“正己”与“正物”的辩证关系之中。王安石指出“期于正己而不期于正物，而使万物自正焉，是无治人之道也。无治

① 参见陶晋生：《宋辽关系史研究》第六章《王安石的对辽外交政策》，台北：联经出版事业公司，1984年，第131—166页；王天顺、杜建录：《论王安石的御夏方略》，《中州学刊》1996年第4期；聂威：《王安石的王霸观探究》，《东华理工大学学报》2021年第5期。

② 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第164页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》（以下简称《长编》）卷二三〇“熙宁五年二月癸亥”条，北京：中华书局，2004年，第5596页。

④ 李焘：《长编》卷二三八“熙宁五年九月癸亥”条，第5800页。

⑤ 苏轼撰，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷三八《制敕·王安石赠太傅制》，北京：中华书局，1986年，第1077页。

⑥ 杨天宝：《王安石学术史研究——以“金陵王学”为重点》，博士学位论文，浙江大学，2004年，第65—105、175页。

⑦ 晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》卷十二《王氏杂说》解题引蔡卞《王安石传》，上海：上海古籍出版社，1990年，第525—526页。

⑧ 邓广铭：《王安石在北宋儒学学派中的地位》，见《邓广铭治史丛稿》，北京：北京大学出版社，1997年，第186、189页。

⑨ 关于王安石《答王深甫书》及《大人论》的系年，参见刘成国《王安石年谱长编》（北京：中华书局，2018年，第346页）的相关考证。

⑩ 王安石：《临川先生文集》卷六六《大人论》，见王水照主编：《王安石全集》第6册，上海：复旦大学出版社，2016年，第1205页。

人之道者,是老庄之焉也”,“正己而不期于正物,是无义也;正己而期于正物,是无命也”,故而特别推重扬雄“先自治而后治人”之论,认为“孟子没,能言大人而不放于老庄者,扬子而已”。^①“自治而后治人”就是要把自身的精神领域修养的“盛德”与经世济民的“大业”有效结合起来,从而实现“内圣”“外王”的统一。

王安石“少学孔、孟”诚然无误。然“晚师瞿、聃”则未必确切。其实王安石很早就接触到了佛老之道,并深受影响。王安石与佛教的关联,若从宏观层面而言,那么包括王安石在内的北宋诸儒的道德性命之学则无一不受佛教“穷理尽性、至于本源”^②思维的影响。具体而论,早在王安石随父宦游金陵时其就与佛教僧人慧礼多有交往,曾自言“予少时客游金陵,浮图慧礼者从予游”。庆历四年(1044)王安石在淮南节度判官任上,亦与慧礼多有交流。^③刘成国指出王安石出知鄞县时亦与常坦、瑞新、怀琬、虚白等佛教僧人的交往密切,且对这些人多有赞赏,认为王安石在治平以前,率先引起“道德性命”的讨论潮流,显然不能与佛教僧人的交流无关。^④

关于老庄之学,仁宗庆历年间王安石科举及第入仕之初,就已经明确表达了闲暇时欲习老庄的意愿,在《答陈杞书》中有言曰:“庄生之书,其通性命之分而不以死生祸福累其心,此其近圣人也。自非明智不能及此……老庄虽不及神仙,而其说亦不皆合于经,盖有志于道者。圣人之说博大而闳深,要当不遗余力以求之,是二书虽欲读,抑有所不暇。”^⑤至少在仁宗嘉祐年间,王安石就已经重点研读《老子》了,对此司马光熙宁三年(1070)二月写给王安石的信中即曰:“光昔从介甫游,于诸书无不观,而特好《孟子》与《老子》之言。”^⑥“光昔者从介甫游”,据王书华考证应为宋仁宗嘉祐四年到嘉祐八年(1059—1063)司马光与王安石二人同在京师开封为官之时。^⑦期间王安石与司马光、吕公著、韩维等四人“特相友善”,“往往谈燕终日,他人罕得而预”,时人目为“嘉祐四友”。^⑧

至迟在嘉祐六年,王安石之学就已形成了以儒家为主,融贯释老的体系。王安石在《涟水军淳化院经藏记》中即言:“道之不一久矣。人善其所见,以焉教于天下,而传之后世。后世学者,或徇乎身之所然,或诱乎世之所趋,或得乎心之所好,于是圣人之大体,分裂而焉八九。博闻该见有志之士,补苴调脂,冀以就完,而力不足,又无可为之地,故终不得。盖有见于无思无为、退藏于密、寂然不动者,中国之老庄,西域之佛也。”不难看出,王安石认为“中国之老庄,西域之佛”亦属圣人所传道之一端。而且认为老庄、浮图之徒的行为亦颇合于儒家仁义之教,曰其“多宽平而不忤,质静而无求,不忤似仁,无求似义。当士之夸漫盗夺有己而无物者多于世,则超然高蹈其局有似乎吾之仁义者”。^⑨

当然,王安石的思想不光融贯释老,而且还常借释老之教来批判改造儒家思想,《礼乐论》即

① 王安石:《临川先生文集》卷七二《答王深甫书》,见王水照主编:《王安石全集》第6册,第1298页。

② 宗密撰,石峻、董群校释:《华严原人论校释·序》,北京:中华书局,2019年,第21页。

③ 王安石:《临川先生文集》卷八三《扬州龙兴讲院记》,见王水照主编:《王安石全集》第7册,第1468页。

④ 刘成国:《王安石的学术渊源考论》,《四川大学学报》2003年第5期。

⑤ 王安石:《临川先生文集》卷七七《答陈杞书》,见王水照主编:《王安石全集》第7册,第1380—1381页。该文系年可参刘成国《王安石年谱长编》(第146页)的相关考证。

⑥ 司马光:《温国文正公文集》卷六〇《与王介甫书》,四部丛刊景常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋绍兴刊本,上海:商务印书馆,1929年,第8页。

⑦ 王书华:《荆公新学著述考辨》,见姜锡东、李华瑞主编:《宋史研究论丛》第10辑,保定:河北大学出版社,2009年,第534页。

⑧ 徐度:《却扫编》卷中,见《文渊阁四库全书》第863册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第773页下。

⑨ 王安石:《临川先生文集》卷八三《涟水军淳化院经藏记》,见王水照主编:《王安石全集》第7册,第1473—1474页。

这一思想的典型代表，曰：“礼乐者，先王所以养人之神，正人气而归正性也”，而世俗之言“未知先王建礼乐之义”，儒家“礼乐之意不传久矣”，而“天下之言养生修性者，归于浮图、老子而已”。将浮图、老子所传养生修性之教，说成亦是“先王所以养人之神，正人气而归正性”的礼乐之道。^①这也难怪乎南宋黄震评论《礼乐论》是以“道家修养法，释先王立礼乐之意”之作，认为系“异端之见”。^②

熙宁三年二月司马光甚至将王安石法先王之道，致君尧舜的变法行动称之为行“老氏之志”，言曰“今介甫为政，尽变更祖宗旧法，生者后之，上者下之，右者左之，成者毁之，弃者取之，矻矻焉穷日力，继之以夜，而不得息。使上自朝廷，下及田野，内起京师，外遇四海，士、吏、兵、农、工、商、僧、道，无一人得习故而守常者，纷纷扰扰，莫安其居，此岂老氏之志乎？”^③司马光此论中固然有抨击反对新法的不实之论，但这些言论都是司马光“私信”给王安石的，如上所论以司马光与王安石自仁宗嘉祐以来就相熟相知的历史表明，至少新法给司马光的主观体认上是与老子之教脱不了干系的。

二、宋神宗与王安石在“变法”与“开拓”之间的冲突与妥协

宋治平四年(1067)正月赵顼即皇帝位，是为神宗。神宗时年20岁，血气方刚，意欲有为。治平四年十月，就与边将种谔等秘密策划并实施了“绥州事件”，即偷袭西夏崑名山，迫其归降，占领绥州城一事。这在朝廷上引起了轩然大波。作为报复，西夏谅祚亦诱杀了知保安军杨定。后由于谅祚暴卒，才避免了局势进一步升级。神宗迫于朝中大臣反战压力，不得不处置了种谔、高遵裕等一干开边将领，并同意以绥州换取西夏安远、塞门二寨。当然，神宗的妥协除了朝廷的反战舆论外，开边造成的巨大“公私劳费”亦是一重要原因。^④如遣军队接管绥州城，“转运使所费凡六百万缗”。^⑤熙宁元年三月神宗对枢密使文彦博说“当今理财最为急务，养兵备边，府库不可不丰，大臣共宜留意节用”。^⑥神宗“理财最为急务”思想的形成，可以说已然奠定了日后变法的基调。

而王安石自嘉祐八年因母丧去官，就一直留居江宁(今南京)。王安石进入神宗的视野，主要得力于神宗潜邸之臣，其好友韩维的大力推荐。神宗一登基就欲见其人，史曰：“神宗初即位，犹未见群臣，王乐道(陶)、韩持国(维)等以宫僚先入慰于殿西廊，既退，独留维，问：‘王安石见在甚处？’维对：‘在金陵。’上曰：‘朕召之，肯来乎？’维言：‘安石盖有志经世，非甘老于山林者，若陛下以礼致之，安得不来？’”^⑦神宗遂“诏安石赴阙，安石屡引疾乞分司”。^⑧后又诏王安石知江宁府，王安石稍作谦让便欣然赴任。^⑨不久神宗又召王安石赴京为翰林学士兼侍讲，直至熙宁二年二月升参知政事实施变法为止。王安石为神宗讲学的主要目的就是要使神宗“择术”，要神宗

① 王安石：《临川先生文集》卷六六《礼乐论》，见王水照主编：《王安石全集》第6册，第1199—1200页。

② 黄震：《黄氏日抄》卷六四，见《文渊阁四库全书》第708册，第575页。

③ 司马光：《温国文正公文集》卷六〇《与王介甫书》，四部丛刊初编本。

④ 刘述：《上神宗论种谔薛向》，见赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一三七，上海：上海古籍出版社，1999年，第1534页。

⑤ 彭百川：《太平治统类》卷一五《神宗经制西夏》，见《丛书集成续编·史部》第40册，上海：上海书店影印适园丛书本，1994年，第354页上。

⑥ 汪圣铎点校：《宋史全文》卷一一“熙宁元年三月癸酉”条，北京：中华书局，2016年，第638页。

⑦ 叶梦得撰，宇文绍奕考异：《石林燕语》卷七，北京：中华书局，1984年，第101页。

⑧ 李焘：《长编》卷二〇九“治平四年闰三月庚子”条，第5086页。

⑨ 朱义群：《宋神宗起用王安石知江宁府的背景及其政治和文化意涵》，《中华文史论丛》2017年第3期。

“以尧舜为法”，明先王之道。^① 王安石对此非常看重，曰“陛下〔宜〕以讲学为事，讲学既明，则设施之方，不言而自喻”。^② 然讲学的效果并不理想，王安石批评道：“陛下天资超迈，非前代人主所及，然好理财。凡利于理财者，则汲汲而用，至于讲道，则不以为急。不急于讲道，何由见理？见理有不尽，何能运动群臣？”^③ 陈瓘据《王安石语录》亦评论神宗曰“但慕魏（徵）、（诸）葛（亮），谓厥身不异臯（陶）、伊（尹）”。^④

王安石从翰林学士兼侍讲到快速升任参知政事，并进而主持变法，主要是与熙宁元年八月关于宰相辞郊赏问题所引发的一次“理财之争”有关。此间王安石所言“善理财者，民不加赋而国用饶”^⑤的理财思路，无疑让一向以“节用”方式理财的宋神宗耳目一新。此次理财之争后，神宗与王安石又有两次长时密谈，并与韩琦谈及欲让王安石担任执政一事。^⑥ 同时，神宗欲让重臣富弼复出协助王安石举行变法，由于富弼于熙宁二年正月才至京城，故神宗才于二月三日以王安石为参知政事组织变法，以二十七日设置独立于中书的制置三司条例司为开始标志。制置三司条例司“讲求理财之术”，^⑦但王安石还是尽量让理财符合先王之道，因此一方面发明《周礼》“修《泉府》之法”，另一方面又重视人才的道德行为，对神宗任用偏于理财“使能”之人表示批评，曰“既不得已以理财为先务，更召致无行义之人，则恐于天下观听不足”。^⑧ 引文“既不得已以理财为先务”，说明一向以讲求先王之道，“致君尧舜”，以“变风俗，立法度，方今所急”^⑨的王安石对于神宗以“理财最为急务”的妥协，这无疑亦是其“王道之权”^⑩思想的集中体现。

王安石变法富国强兵自是其外事辽夏的重要基础，这亦符合“《春秋》先京师而后诸夏，先诸华而后夷狄”，“内治未得，不可以正外；本惠未袭，不可以制末”^⑪的观念。王安石亦曾撰有《首善自京师赋》宣扬古人圣人“治远于近”，“制量于中土，鬯声明于普天”^⑫天下治理模式。熙宁四年二月王安石与宋神宗讨论经制夷狄时亦言道：“且胜夷狄，只在闲暇时修吾政刑，使将吏称职，财谷富，兵强而已。”^⑬次日，神宗君臣又有论及，王安石曰：“昔魏徵有言：‘中国既安，远人自服。’此实至理，自古未有政事修而财用不足，远人不服者”。吴充接着发挥曰：“诗有之：‘惠此中

- ① 杜大珪编：《名臣碑传琬琰之集》（下）卷一四《王荆公安石传》，见《文渊阁四库全书》第440册，第770页上。
- ② 杨仲良：《皇宋通鉴长编纪事本末》（以下简称《长编本末》）卷五九《王安石事迹（上）》，“熙宁元年四月己巳”条，南京：江苏古籍出版社影印宛委别藏本，1988年，第1913页。
- ③ 陈瓘：《宋忠肃陈了斋四明尊尧集》卷五《理财门第四》引《王安石语录》，见《续修四库全书》第448册，上海：上海古籍出版社，第379页上。
- ④ 陈瓘：《宋忠肃陈了斋四明尊尧集》卷一《序》，见《续修四库全书》第448册，第361页下。
- ⑤ 司马光撰，李裕民校注：《司马光日记校注·手录》卷二《途英奏对录》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第128—133页。
- ⑥ 朱义群：《宋神宗即位初期政治研究（1067—1070）》，硕士学位论文，首都师范大学，2013年，第36—41页。
- ⑦ 杨仲良：《长编本末》卷六六《三司条例司》，“熙宁二年二月甲子”条，第2130页。
- ⑧ 陈瓘：《宋忠肃陈了斋四明尊尧集》卷五《理财门第四》引《王安石语录》，见《续修四库全书》第448册，第379页上。
- ⑨ 杨仲良：《长编本末》卷五九《王安石事迹（上）》，“熙宁二年二月庚子”条，第1916页。
- ⑩ 王安石“王道之权”思想见载于熙宁二年九月一次对神宗的经筵讲学，时神宗以程颢不可卖祠部度牒为常平本钱为问，王安石答曰“颢所言自以为王道之正，臣以为颢所言未达王道之权”，卖度牒“所剃者三千人头，而所可救活者十五万人性命，若以为不可，是不知权也”。参见汪圣铎点校：《宋史全文》卷一一“熙宁二年九月戊辰”条，第653页。
- ⑪ 刘向：《说苑》卷一五《指武》，四部丛刊景平湖葛氏传朴堂藏明钞本，上海：商务印书馆，1929年，第3—4页。
- ⑫ 吕祖谦编，齐治平点校：《宋文鉴》卷一一，北京：中华书局，1992年，第136页。
- ⑬ 李焘：《长编》卷二二〇“熙宁四年二月庚午”条，第5351页。

国，以绥四方。’盖先于治内尔。”^①同年三月王安石亦自言“朝廷既治，远人自宾”。^②王安石的这一系列论说，很容易给研究者造成其变法不急于求成，欲速则不达，先深化国内军政改革再行开拓的一般观感。^③然而现实则是王安石在一面对内变法的同时，却要不失时机地积极经略西夏，所言所行颇不一致，并不符合儒家的天下治理传统，且在对外经略西夏问题上与神宗亦多有冲突。

前揭，随着熙宁元年三月神宗同意以绥州换取西夏安远、塞门二寨，以及西夏方面新即位的秉常对宋实施较为温和的政策，双方紧张关系逐渐趋于缓和。五月，秉常奉誓表，送还诱杀杨定的肇始者。十二月，神宗赐秉常诏，“许纳塞门、安远二寨，归其绥州”。但双方在二寨与绥州的具体交割上迟迟不能达成一致，如熙宁二年三月秉常进誓表，请给还绥州时，宋方即以誓诏答之，曰“候交割二寨，始还绥州”。^④双方虽有争端，宋还是于是月正式“册秉常为夏国主”，^⑤并约以二寨易绥州。但在具体交割过程中西夏仅欲还二寨，并不愿还二寨所附地界，而郭逵又站出来反对以绥州易二寨，神宗于是“不复以绥州易二寨，遂改绥州为绥德城”。^⑥双方矛盾迅速激化，西夏遂决定武力夺取绥州，熙宁二年十一月至熙宁三年五月之间，宋夏在绥德城附近多有战斗。^⑦熙宁三年五月西夏又在庆州荔园堡北筑堡，影响宋方蕃部耕作，宋知庆州李复圭等决定发兵攻击，并深入夏境攻击十二盘、多娘等多座城寨。八月西夏发兵 30 万举国来攻环庆，宋夏局势全面升级，宋夏大顺城之战爆发，且其兵峰直指西北重镇庆州城，幸庆州外围宋军取得胜利，才迫使西夏从庆州撤军。^⑧面对战局，朝廷遂命韩绛宣抚陕西，熙宁四年又起复在绥州事件中被贬的种谔，韩绛任种谔为鄜延钤辖，扩大对夏战争，在横山北筑啰兀城，“城成而庆卒叛，诏罢师，弃啰兀”，^⑨因庆州兵变加之西夏强力反击而不得不放弃啰兀城，此战以宋方失败告终。

面对迁延不绝的战事，熙宁三年十二月富弼就在大顺城之战胜利后上疏请求神宗停战，曰“况今天威已振，王师已捷，或且今退修边备，讲守御之策，更俟表里完葺别图后举，以为万全之计，亦为未晚”。^⑩此外，持续的战争亦使得宋方财用枯竭，与神宗以“理财最为急务”的变法主张相违背，亦有意停战，熙宁四年二月即曰“况今朝廷政事之弊，方议修理，国财民力，穷乏可知。平时无事，尚虞天灾流行无以待之，若四方有警，何以支梧”。因此将战争责任推给了李复圭，曰李复圭“擅易诏命，出师侵敌，遂致西鄙用兵”，要枢密院密谕边臣戒之。当然，神宗急于停战还有一重要原因即是听闻了西夏乞师辽朝，辽朝“发腹里兵三十万往西界”相救之的谍报。^⑪是年三月神宗就与王安石讨论了如何与西夏和议的事，王安石指出应“明示欲和，以息其志，徐与之议以坚其约”^⑫的主张。五月西夏请和，六月双方即通和。

熙宁四年六月宋夏双方快速通和，这与上引王安石“明示欲和”，“徐与之议”主张相冲突，一

① 李焘：《长编》卷二二〇“熙宁四年二月辛未”条，第 5352 页。

② 李焘：《长编》卷二二一“熙宁四年三月庚寅”条，第 5373 页。

③ 李华瑞：《宋夏关系史》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 56 页。

④ 杨仲良：《长编本末》卷八三《种谔城绥州》，“熙宁二年三月戊子”条，第 2714 页。

⑤ 陈均：《皇朝编年纲目备要》卷一八《神宗皇帝》，“熙宁二年三月”条，北京：中华书局，2012 年，第 416 页。

⑥ 彭百川：《太平治迹统类》卷一五《神宗经制西夏》，见《丛书集成续编·史部》第 40 册，第 356 页上。

⑦ 王天顺主编：《西夏战史》，银川：宁夏人民出版社，1993 年，第 174、178 页。

⑧ 王天顺主编：《西夏战史》，第 175—178 页。

⑨ 《宋史》卷三三五《种世衡附种谔传》，北京：中华书局，1977 年，第 10746 页。

⑩ 李焘：《长编》卷二一八“熙宁三年十二月癸未”条，第 5315—5316 页。

⑪ 李焘：《长编》卷二二〇“熙宁四年二月庚午”条，第 5349、5350 页。

⑫ 李焘：《长编》卷二二一“熙宁四年三月甲辰”条，第 5387 页。

年后也即熙宁五年六月王安石还批评神宗在此事上“失在不详虑熟计”,认为“西事了与未了”并不妨碍“措置边事”。^①而神宗之所以快速议和,无疑是要抓紧变法理财,神宗将财用足视为对外用兵的全部条件,如熙宁四年三月神宗就有言曰“庆历中财用未乏,而西事不振”,^②将财用足与西事振直接等同起来。从心理上讲,宋神宗其实是非常急切地想要对外开拓,但治平四年的绥州事件及熙宁初年宋夏的系列战争使其越来越明白理财的重要性。可以说,神宗对外开拓有多么急切,那么他就对“以理财最为急务”的变法抱有多大的期待,所以神宗不希望再有干扰变法理财之事。“待富强众大,然后可以有为”是熙宁四年以后宋神宗对措置天下内外的最基本看法,为此还曾招致王安石的批评。^③而王安石则与神宗针锋相对,认为“西事未宁,不害圣政”,^④“财用特用兵一事”,^⑤显示出了将变法与用兵独立起来的意向,主张不失时机地积极经略西夏。如熙宁五年王安石曾曰“臣窃观方今四夷,南方事不足计议,惟西方宜悉意经略,方其国弱主幼,又无纪律,时不可失”。^⑥可以说王安石在对外开拓方面是矛盾且现实的。总体上讲,王安石是推服儒家“先内后外”,“中国既安,远人自服”,^⑦“朝廷既治,远人自宾”^⑧的天下治理模式。现实的一面则是在变法的同时,又主张积极经略西夏,实践其“王道之权”的理念。当然经略西夏要努力“善遇辽朝”,“勿使其有疑心”,“薄物细故,勿与之校,务厚加恩礼,谨守誓约而已”。^⑨对西夏与辽朝采取的不同态度,也更加体现了王安石现实的一面。

虽说,王安石经略西夏而非辽朝体现了其现实的一面,但其与神宗的现实态度相较,王安石仍是一个不折不扣的儒家理想主义者。对于西夏,神宗还是顾虑较多,尤其是对西夏军队的战斗力颇为忌惮,如熙宁五年五月神宗曰“夏国用兵,亦似胜我”,而王安石则不以为然,认为“夏国主昏乱微弱,然庸人习见庆历以来元昊时事,自有惮彼之心;彼亦习见旧事,又见我边将尚畏避之如故,亦不深自知其微弱也”。^⑩同年十二月,神宗又言及夏人善战事,王安石则曰:“夏国安能用兵?但中国未修纪律故尔。”^⑪不难看出,王安石对西夏军队的战力认识,完全是基于儒家文化立场上的一种“可胜之理”。熙宁四年六月宋夏通和,熙宁五年正月双方开始在绥州地区划界,宋夏疆土之争暂获平息。此后不久,王安石则在《老子》“图难于其易,为大于其细”思想的影响下,以“破乘常与破木征无异”的名义,转而支持王韶大力向与西夏本土并不甚相干的熙河地区开拓。这也许正是王安石经略西夏最现实可行之举,当然亦可以看出其之于西夏终究还是存有“畏难”情绪的。

三、“破乘常与破木征无异”:《老子》“图难于其易,为大于其细”与王安石主导的熙河开边

如上所论,儒家的天下治理模式并不能为王安石对外经略西夏提供足够的思想理据。其实

- ① 李焘:《长编》卷二三四“熙宁五年六月乙亥”条,第5691页。
 ② 李焘:《长编》卷二二一“熙宁四年三月乙未”条,第5377页。
 ③ 李焘:《长编》卷二二二“熙宁五年四月壬子”条,第5628页。
 ④ 李焘:《长编》卷二二一“熙宁四年三月庚寅”条,第5373页。
 ⑤ 李焘:《长编》卷二二一“熙宁四年三月乙未”条,第5377—5378页。
 ⑥ 李焘:《长编》卷二二六“熙宁五年闰七月己巳”条,第5752页。
 ⑦ 李焘:《长编》卷二二〇“熙宁四年二月辛未”条,第5352页。
 ⑧ 李焘:《长编》卷二二一“熙宁四年三月庚寅”条,第5373页。
 ⑨ 李焘:《长编》卷二二六“熙宁五年闰七月己巳”条,第5752页。
 ⑩ 李焘:《长编》卷二二三“熙宁五年五月丙申”条,第5663页。
 ⑪ 李焘:《长编》卷二四一“熙宁五年十二月己丑”条,第5883页。

为王安石开拓熙河，威服西夏的思想提供支撑的是《老子》“图难于其易，为大于其细”思想，这一思想很好地弥合了王安石理想与现实间的冲突。史载王安石与神宗先后两次提及《老子》这一思想，而且均是针对河湟吐蕃的。王安石首次引用《老子》此言是在熙宁三年七月，因王韶招诱河湟吐蕃董裕下人不当，导致蕃僧结吴叱腊及康藏星罗结两人“作过”，当朝廷议“厚立购赏”结吴叱腊时，文彦博曰：“待其复作过，乃议荡除。”王安石则说：“今尚荡除不得，若今不讨，则气势愈张；以为犯汉不敢校，则合党愈众；徂前事复来犯汉，则虽欲讨除，更费力。古人为大于其细，图难于其易。今正细易之时，为之图之，不可以不早也。”^①第二次是熙宁五年二月王安石君臣讨论征讨河湟木征之时，文彦博曰：“自古用兵非得已，今若能服契丹、夏国乃善，至于木征，不足校计。”王安石则曰：“今所以招纳生羌者，正欲临夏国，使首尾顾惮，然后折服耳。”神宗谓：“此所谓图大于细，为难于易。”^②虽出神宗之口，但其来源无疑是熙宁三年王安石之论。

前揭，王安石在嘉祐年间就对《老子》多有研习。南宋晁公武《郡斋读书志》序言曾曰“介甫平生最喜《老子》，故解释最所致力”。^③《老子注》一般被认为是王安石晚年退居钟山以后之作，^④是书久佚，今人蒙文通、严灵峰、容肇祖等多种辑本均未见王安石对老子“图难于其易，为大于其细”条的注文。当然，从必要性来讲，此理简明，似也无注解必要。而且王安石在引论时曰“古人”，并未指明老子，且将《老子》“图难于其易，为大于其细”一语说成是“为大于其细，图难于其易”，顺序亦有颠倒。显然，王安石此为“意引”，且是在朝堂与文彦博争论时无意识情况下脱口而出的。王安石引《老子》语，固然是引“古人”语录作为自己开边的“解释话语”的，但是更应该看到的是，论辩时“意引”的《老子》此语已然内化成了王安石自己的固有思想。需要注意的是，王安石择引《老子》语为其开边论说，似有违《老子》清静无为的主旨，但作为读者的王安石着意于《老子》片言并致用之亦并不令人意外。

王安石把视线转入西北吐蕃地区并能有所成就，这自然与王韶的努力分不开。熙宁元年秋王韶上《平戎策》曰：“愚以为国家必欲讨平西贼，莫若先复河湟。欲服河湟，莫若先以恩信招抚沿边诸族。”此即所谓“断西夏右臂”战略。而之所以能“招抚沿边诸族”，主要是河湟地区“自隴厮啰赍死，董毡继立法，只能安集河湟间，而近边诸族自为种落，其在疆场之外者，皆强梗顽硬”，在内地者，又分离散处，不相统一。”秦州之外的熙河等地，则为隴厮啰长孙木征所占据，并言“木征孱弱，终不能自立”，“宜遣人往河州与木征计议，令入居武胜军或渭源城，与汉界相近，辅以汉法。因选官一员有文武材略者，令与木征同居，渐以恩信招抚沿边诸羌。有不从者，令木征挟汉家法令以威之”。^⑤史载神宗见王韶此策，“异其言，召问方略，以韶为管干秦凤路经略司机宜文字”。^⑥机宜文字，是经略司的幕职小官，可见神宗对王韶只是“异其言”而小用之。王韶被神宗擢用后，王安石还曾特意给时任秦凤路经略安抚使、知秦州的孙永写信推荐。^⑦而王安石之所以支持王韶“断西夏右臂”战略，亦当与王安石“为大于其细，图难于其易”的战略有关。

① 李焘：《长编》卷二一三“熙宁三年七月丙辰条”，第5189页。

② 李焘：《长编》卷二三〇“熙宁五年二月癸亥条”，第5596页。

③ 晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》卷一一《王安石注老子》，第471页。

④ 刘成国：《王安石年谱长编》附录二《著述考》，第2202—2203页。

⑤ 文彦博：《上神宗论进筑河州》附引，见赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一四一，第1590—1591页。

⑥ 《宋史》卷三二八《王韶传》，第10579页。

⑦ 苏颂：《苏魏公文集》卷五三《资正殿学士通议大夫孙公神道碑铭》，见《文渊阁四库全书》第1092册，第567页上。

王韶到秦凤路经略司后,即向秦帅孙永“首谈恢复熙河之画”,而孙永则曰“边陲方静,若无故搔动,恐变生不测”,^①其主张并未得到支持。后孙永因刘构堡失陷被降官,朝廷新任命李师中亦与王韶多有不协。如关于甘谷城屯田问题上,王韶称“渭源至秦州,良田不耕者万顷,愿置市易司,颇笼商贾之利,取其赢以治田”。^②而李师中则坚决反对,曰:“昨展置甘谷城所拘占汤谷地界……臣已令体量其间有蕃户标拨入官地土数多,而今耕种不足者,欲却于元献纳数内给还三分之一,而弓箭手亦不得执元额,止据合入官地招人,庶几不害边计。”朝廷遂“诏令王韶等依前降指挥,体问元献地蕃部的实愿献多少地,如不系元初献者,并还之”。^③面对争议,朝廷先后派遣李克臣、李若愚、沈起等前去体量调查,最后神宗无奈撤换李师中等人,同时又降王韶为保平军节度推官以示惩戒。不过在王安石的大力支持下,王韶依旧提举秦州西路蕃部及市易司,继续推进甘谷城营田事。^④此后韩缜、郭遼又分别担任秦凤路安抚使,直到熙宁四年八月王韶才被任命为秦凤路沿边安抚司兼营田事,才逐渐摆脱秦凤路经略司的掣肘。

熙宁五年二月王韶从数骑直抵俞龙珂帐“招诱之,且留宿以示不疑”,“龙珂遂率其属十二万口来附”。^⑤俞龙珂部居古渭寨以北,又称“青唐族”,据有盛产青白盐的盐井,势力颇大。^⑥王韶招降俞龙珂引起木征的强烈不满与不安,准备投靠董毡,连结蕃部攻秦凤路,曰:“王韶元与我咒誓,约不取渭源城一带地及青唐盐井,今乃潜以官职诱我人,谋夺我地,我力不能校,即往投董毡,结连蕃部来巡边。”^⑦木征系瞎毡之子,唃廝囉长孙,仁宗嘉祐年间即迁入古渭寨附近龛谷城,后迁至武胜军(今甘肃临洮),谎称武胜即河州,故而获册河州刺史,史载木征“自知与汉有隙,日夜练兵,其党不能禁,部族往往归附”。^⑧董毡即唃廝囉第三子,唃廝囉死后嗣位为青唐主,据有青唐本部。前揭王韶《平戎策》即是欲利用木征与董毡多有矛盾,互不统属的情况而着力招抚木征。然事与愿违,面对王韶的进逼,木征却准备投靠董毡,这不能不令朝廷大为紧张。当秦凤路安抚使郭遼呈木征书于朝廷后,即引起了神宗君臣的激烈争论。文彦博首先指出:“若木征果来,须与力争,力争则须兴兵。”王安石则曰:“以天下之大,若果合兴兵,亦有所不得已”,并言“木征是河州刺史,朝廷自招纳生羌,又不侵彼疆境,却称我告董毡去,我结连蕃部去,此岂河州刺史所当言?”吴充言:“木征端为侵彼疆境故云尔。”神宗曰:“王韶所招纳并非木征疆界。”吴充曰:“恐渐次侵及之。”文彦博曰:“自古用兵非得已,今若能服契丹、夏国乃善,至于木征,不足校计。”王安石曰:“今所以招纳生羌者,正欲临夏国,使首尾顾惮,然后折服耳。”^⑨可见,王安石为“临夏国”是不惜与木征一战的,亦是熙宁五年九月王安石正式提出“破秉常与破木征无异”^⑩战略思想的前奏。

因此,所谓的“熙河开边”其实主要是熙宁五年七月以后宋朝与木征的战争行动。在战争开始前神宗非常担心,认为“木征骄蹇”,而王安石对曰“今木征,河州刺史也,以区区万人之聚,乃

① 苏颂:《苏魏公文集》卷五三《资正殿学士通议大夫孙公神道碑铭》,见《文渊阁四库全书》第1092册,第567页上。

② 《宋史》卷三二八《王韶传》,第10580页。

③ 李焘:《长编》卷二一二“熙宁三年六月壬午”条,第5143页。

④ 李焘:《长编》卷二一六“熙宁三年十月丙寅”条,第5261页。

⑤ 彭百川:《太平治迹统类》卷一六《神宗开熙河》,第372页上。

⑥ 汤开建、杨惠玲:《宋、金时期安多藏族部落包家族考述》,《民族研究》2006年第1期。

⑦ 李焘:《长编》卷二三〇“熙宁五年二月癸亥”条,第5595页。

⑧ 彭百川:《太平治迹统类》卷一六《神宗开熙河》,第370页下。

⑨ 李焘:《长编》卷二三〇“熙宁五年二月癸亥”条,第5596页。

⑩ 李焘:《长编》卷二三八“熙宁五年九月癸亥”条,第5800页。

敢陵侮如此，我以天下之大，四夷不敢伐，不敢忽”。^①当然，神宗最担心的还是西夏的支援问题，如熙宁五年闰七月，战争开始后神宗言道“西人敢来助否？”王安石曰：“元昊、谅祚或敢来，今决不敢也。”^②就战争进程而言，初期还是比较顺利，熙宁五年七月王韶出兵讨伐木征，历时月余便攻占要地武胜城（今甘肃临洮），木征弟结吴延征出降。八月改武胜军为镇洮军。十月升镇洮军为熙州，设置熙河路，领熙、河、洮、岷等州及通远军。时河、洮、岷等州尚未收复，领于熙河路则明确宣告此即接下来的恢复对象。熙宁六年二月战争进入第二阶段，即王韶发兵攻打退据河州（今甘肃临夏），负隅顽抗的木征。四月拔阿呐木藏城、香子城。王韶请筑香子城，以为屯聚辐重之所。七月，河州被木征重新夺回，宋军遂被迫撤出香子城。八月王韶卷土重来，用调虎离山之计，再克河州，木征遁走。收复河州后，王韶又率兵南入收复岷、宕、叠等州。熙宁七年正月趁王韶入朝述职之机，木征复扰河州，知河州景思立轻敌冒进，被诱杀于踏白城。时王韶自京师还至兴平，闻景思立被杀，则星夜赶至熙州率兵趋定羌城，进临宁河寨，又自领兵绕至踏白城木征后方，一战而木征等八十余人出降。王韶遂遣木征至京师，神宗赐名赵思忠，熙河开边暂告一段落。

西夏见宋朝克复熙河，如坐针毡。首先开始“外交”干预，如熙宁五年九月通过宥州牒延州言：“王韶筑城堡，侵夺旧属夏国蕃部。”神宗曰：“西人何敢如此？”王安石则曰：“然夏国一妇人，一儿子，一困敝小国，乃敢先自违约，加不直于我，所以报之不当逊屈。”但神宗还是担心西夏来干预熙河战事，王安石曰：“若作过，即全无计算，何足虑？”神宗曰：“彼不能举国来，若举国来，即镇洮未易当。”王安石曰：“举国来亦不妨，彼新纳誓，国人皆喜于息肩，我自于西蕃筑城堡，无预夏国事……若我自开边，无预夏国事，而夏国辄来按据，我便畏之，即何以保守中国疆界乎？”^③是年十二月准备用兵河州时，神宗又曰“河州与兰州相邻，此可虞也”。王安石曰：“秉常必无能为，但不侵迫彼国，必不敢妄作。”^④事实上，当熙宁六年二月王韶发兵河州后，西夏确有军事策应木征之举，熙河路副都总管高遵裕有报曰：“臣初欲同领兵收复河州，以牒知夏国点集甚盛……大军行后三日告捷，会牒报西兵至，不知其数，见已过黄河，在天都山、芦子川，去本州裁三驿，又马衔山后康古见有人马五七千出没巡绰。”神宗却认为此乃高遵裕“以不得预河州之行”而“故张大夏国声势，希功生事”。^⑤

王韶在熙河地区的成功，神宗自是龙颜大悦。熙宁六年十月王韶收复熙州、洮、岷、叠、宕等州二千余里地，王安石等上表称贺时，神宗“解所服玉带赐安石”，并遣内侍李舜举谕旨曰：“洮河之举，小大并疑，惟卿启迪，迄有成功。今解朕所御带赐卿，以旌卿功。”^⑥神宗归功于王安石，王安石可说受之无愧。其实一开始神宗对王韶并非全力支持，如上所论熙宁初神宗任命孙永、李师中等秦凤路安抚司长官都主张安静，对王韶营田招抚蕃部等多有掣肘，幸王安石每次都力排众议支持王韶。熙宁五年正月神宗还以“韶轻易”“待其有功”等理由回绝了王安石让王韶出任秦凤路安抚司的长官的提议，任“易驱策”的吕公弼为秦帅。^⑦王安石自“不敢独当此赐”，归功于神宗，神宗再次谕旨道“群疑方作，朕亦欲中止，非卿助朕，此功不成”，^⑧此自神宗肺腑之言。不管

① 李焘：《长编》卷二三三“熙宁五年五月丁亥”条，第5651—5652页。

② 李焘：《长编》卷二三六“熙宁五年闰七月戊辰”条，第5751页。

③ 李焘：《长编》卷二三八“熙宁五年九月丁巳”条，第5797—5798页。

④ 李焘：《长编》卷二四一“熙宁五年十二月己丑”条，第5883页。

⑤ 李焘：《长编》卷二四三“熙宁六年三月丁未”条，第5913—5914页。

⑥ 李焘：《长编》卷二四七“熙宁六年十月辛巳”条，第6023页。

⑦ 李焘：《长编》卷二二九“熙宁五年正月己亥”条，第5571页。

⑧ 李焘：《长编》卷二四七“熙宁六年十月辛巳”条，第6023页。

是从战略决策还是战争过程来看,神宗都是畏首畏尾,怕木征“骄蹇”,更怕木征与西夏联合。然而,王安石的坚持亦秉持了其一贯的儒家理想主义,极具盲目一面,认定西夏绝不敢来。当西夏真来交涉时,又以“我自开边,无预夏国事”回应,此显是自欺欺人之语,王安石自知“破乘常与破木征无异”,西夏岂不明唇亡齿寒之理。王安石对西夏可能的强力干预亦无任何预案。可以说,熙河开边在决策层面上,神宗与王安石的表现都不足道,熙河的成功确有赖王韶杰出的军事指挥能力。

四、结 语

唐宋是儒释道三教融摄的关键时期,在此环境成长起来的王安石一方面致力于孔孟之道,另一方面又积极摄取释道“瞿聃”之学以建构其道德性命之说。熙宁年间王安石受神宗征召为其“讲学”,王安石积极应召,力使神宗明先王之道,达到致君尧舜的理想。然神宗却一直汲汲于财利,后王安石又不得不行“王道之权”而向神宗妥协,于是发明《周礼》,主持“以理财最为急务”的变法。然而从儒家“先内后外”,“朝廷既治,远人自宾”的天下治理模式看,王安石变法自强的“外王”之道并不意味着必然要积极对外开拓。宋神宗曾一度积极经略西夏,然兴兵后方知“理财最为急务”之理,将财用足视为开拓的充分必要条件。因此,熙宁初年系列争战后神宗便很快与西夏达成和议,一味着意于变法理财,其开拓精神反不如王安石积极。在熙河开边中畏首畏尾,生怕木征与西夏联合,对王韶也并非全力支持,甚者在文彦博等人的影响下“亦欲中止”,放弃开边。

王安石积极经略西夏的思想,显然亦不能用“王道之权”思想来理解,在政论中王安石确实表现出了“尚力”的霸道成分。^①但是王安石对西夏终究还是存有“畏难”情绪,其所秉儒家道德理想主义及对西夏的“可胜之理”说辞终究要服从现实。因此,熙宁五年宋朝一方面与西夏媾和并在绥德划界,另一方面却又在实力最为弱小的熙河吐蕃地区积极开边。这无疑是王安石“破乘常与破木征无异”战略的具体实践,而相应的战略思想支撑则来自《老子》“图难于其易,为大于其细”之论,对此王安石亦有直接阐述,曰“凡经略边夷,当从事于易,木征最为易者”。^②

至于熙河开边以“临夏国”的总体战略,以及西夏的外交干预与军事策应等,其实都是一种“扩张视野”下的战略行动。就现实而言,王安石曾言“我自开边,无预夏国事”,的确也对西夏本土未有丝毫损伤,而且对其地缘安全的压迫也非致命,故西夏也未举国而来并力一战。而且宋朝军队多为步兵,王安石曾曰“以韩绛之果,种谔之狂,然兵行百十里,已自行极危”,^③显然这种大迂作战以“临夏国”很大程度上是一种文人式的战略之累,将此前一直交好的河湟吐蕃变成敌人了。哲宗、徽宗时期在河湟地区投入巨大的财力军力,通过浅攻进筑的方式才在河西地区逐渐达到“临西夏”的战略目标,在地缘上逐渐形成对西夏的威慑。而随着金国崛起,北宋的迅速败亡,曾受北宋打击的吐蕃诸部迅速投入西夏怀抱,反为西夏作了嫁衣。

总之,关注王安石《老子》的有关思想,有助于打破王安石研究中偏于儒家一脉的格局,为认识更加“多元”“真实”的王安石以及在宋夏关系的大视野中重新思考与评价王安石主导的熙河开边等重要历史事件提供了新的窗口与契机。

(责任编辑:温方方)

① 李焘:《长编》卷二二一“熙宁四年三月乙未”条,第5378页。

② 李焘:《长编》卷二二六“熙宁五年闰七月戊辰”条,第5751页。

③ 李焘:《长编》卷二二二“熙宁四年四月庚辰”条,第5411页。

章太炎与黄侃、汪东 1928年寒食唱和考

黄振萍

摘要: 1928年寒食节,章太炎给学生汪东去信并附寒食诗,后黄侃加入,师生三人往复唱和。由于资料限制,这次唱和消失在历史记忆里,通过补充新资料,终于得以复原唱和完整过程。在这次唱和里,章太炎表面在谈诗论学,实际是通过介子推寒食事寄托其深沉的“遗民”之思,其晚年并非如学界一般认为是由革命家走向了学问家,不问世事。之前因为资料零散,这次寒食唱和并不被重视,实则这次唱和不仅对研究章太炎晚年心境有很大帮助,也见微知著地反映了当时思想界的格局变化。此次寒食唱和是章太炎民国遗民立场的清晰表达,表明其晚年立场,是表面“默尔而息”,实际则以介子推自况。

关键词: 章太炎; 寒食; 黄侃; 汪东; 唱和

基金项目: 清华大学自主科研计划“明代理学与国家建构研究”(20225080053)

作者简介: 黄振萍,清华大学人文学院历史系(北京 100084)

1928年寒食节,章太炎主动给他的学生汪东写信,并附了一首《寒食》诗,黄侃和汪东积极应和,从而引发了三人的一场诗歌唱和。马勇主编的《章太炎书信集》章太炎与黄侃书条目下有1928年4月10日、1928年4月26日以及1928年(日期未考)信件三封,章太炎与汪东的条目下有1928年4月4日、4月21日信件两封,都是与寒食唱和有关的信件,但是,由于《章太炎书信集》体例限制,只收录章太炎写与他人的书信,而未收录黄侃、汪东的信函与诗歌。经查考,黄侃《石桥集》保存了黄侃部分资料,^①但黄侃、汪东两人各自给章太炎的信函则仍付阙如,查询沈云龙所编的汪东《汪旭初(东)先生遗集》,^②以及《黄侃日记》《黄季刚诗文钞》《太炎文录初编》《太炎文录续编》等等,均未记录,仍旧无法完整清晰复原这次寒食唱和的情况。

近日在杭州章太炎纪念馆查考到几封未刊书信和此次唱和相关,主要是:1. 1928年清明日,黄侃、汪东与章太炎函;2. 1928年4月6日,黄侃与章太炎函;3. 1928年4月17日,汪东与章太炎函;4. 1929年4月23日,黄侃致汤国梨函。这些往还信函均以寒食诗为中心,正好可以弥补以往文献缺环,配合已刊材料,能够拼接成一幅完整的师生三人谈诗论词、酬唱应和的图景,从而更清楚地呈现章太炎在现代历史发生巨变时期的“遗民”心态。

① 黄侃:《石桥集》,章氏国学讲习会发行《制言》第36期,1937年3月。

② 沈云龙编:《汪旭初(东)先生遗集》,收入《近代中国史料丛刊续编》(台北:文海出版社,1966年)。

1928年4月4日为寒食日,章太炎给汪东写信,感叹世事变迁,并附上寒食日所作诗歌一首,书信如下:

旭初足下:

时物变移,又生新感。自古寒食、清明诸诗,佳者多有。然处境不同,诗情亦异。属感介推之事而作一章,愿与季刚同观之也。此问近佳。

期 章炳麟顿首,寒食日。^①

该信函中提及章太炎在寒食日作诗,寄与汪东与黄侃共观。1928年1月,黄侃赴南京,就中央大学之聘。2月,汪东任东南大学中文系主任,他们共处南京,得以就近唱和往还。^②马勇主编《章太炎书信集》收录了此信,^③定写信时间为4月4日,即清明节前一日。汤志钧的《章太炎年谱长编》没有提到此封信件,但提到1928年(民国十七年戊辰)章太炎作《寒食诗》一首:“介推虽随波,邈然辞万石。芳闻缠民思,逮兹钻燧易。曰余栖葭井,颇与轩翻隔。杂花飞帷墙,新草滞行役。赤燹有干时,清尘无枉迹。”^④《章太炎年谱长编》中虽然没有考订该诗日期,只是系于该年,信中所附寒食诗即是此篇。

章太炎为什么会“属感介推之事”而作诗,并主动给汪东写信呢?这是此次寒食唱和的缘起。我们先简单了解一下寒食节以及与介子推的关系,^⑤《左传·僖公二十四年》记载在晋公子重耳返国为晋文公之后的事情:

晋侯赏从亡者,介之推不言禄,禄亦弗及。推曰:“献公之子九人,唯君在矣。惠、怀无亲,外内弃之。天未绝晋,必将有主。主晋祀者,非君而谁?天实置之,而二三子以为己力,不亦诬乎?窃人之财,犹谓之盗,况贪天之功以为己功乎?下义其罪,上赏其奸;上下相蒙,难与处矣。”其母曰:“盍亦求之?以死,谁恣?”对曰:“尤而效之,罪又甚焉。且出怨言,不食其食。”其母曰:“亦使知之,若何?”对曰:“言,身之文也。身将隐,焉用文之?——是求显也。”其母曰:“能如是乎?与女偕隐。”遂隐而死。晋侯求之不获,以绵上为之田,曰:“以志吾过,且旌善人。”^⑥

介子推认为赏赐从亡者是“下义其罪,上赏其奸;上下相蒙,难与处矣”,起了归隐之志,其母与之偕隐,但并没有写出死亡的具体情境是什么,只是含糊地说晋侯“求之不获”。介子推辅佐重耳返国,这和章太炎建立民国的功绩相仿。介子推功成身退,晋文公请他出山,求之不获,而章

① 黄侃:《石桥集》,载章氏国学讲习会发行:《制言》第36期,1937年3月。

② 在寒食诗之前,章太炎与汪东多有唱和,比如,1927年12月9日章太炎有《答汪旭初论诗书》以及《答汪旭初论碑文书》,见汤志钧编:《章太炎年谱长编》,北京:中华书局,1979年,第890页。所以,这次寒食唱和,章太炎也是先写信给汪东,黄侃要到1928年初才到南京,所以和章太炎诗歌唱和要少一些。

③ 马勇编:《章太炎书信集》,石家庄:河北人民出版社,2003年,第812页,该书限于体例没有附《寒食》诗。

④ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》,第899页。

⑤ 参考段友文、闫咚婉:《介子推传说的历史记忆与当代建构》(《民俗研究》2016年第5期)。裘锡圭《寒食与改火——介子推焚死传说研究》对介子推焚死的传说以及与寒食、改火等节日的关系做了详尽分析,见裘锡圭:《文史丛稿:上古思想、民俗与古文字学史》,上海:上海远东出版社,1996年,第90—121页。

⑥ 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年,第417—418页。

太炎也隐居上海，不想“贪天之功以为己功”，蔡元培想请他到南京政府参与教育，他也谢绝，两者状态也颇有相似之处。章太炎和介子推的这种出处行为有些许相似，都属于国未亡而自甘为“遗民”的状态，这也就难怪在 1928 年的寒食节，章太炎会“属感介推之事”了。在《寒食诗》中，章太炎对介子推的行为表示高度赞许，说“介推虽随波，邈然辞万石”，尽管介子推的声望让老百姓想念：“芳闻缠民思”，但他还是义无反顾地过起了隐居的生活，尽管有种种诱惑（“杂花飞帷墙”），但还是没有搅动介子推的决心（“新草滞行役”），炽热的火会烧尽的时候（“赤爍有干时”），但是，隐居的生活却不会留下邪恶的痕迹（“清尘无枉迹”）。章太炎这种居功不自傲，在局面出现复杂情势的时候，宁愿隐居，他以诗推崇介子推，这种“遗民”心态确实耐人寻味。

稍后，1928 年 5 月 27 日，章太炎在给李根源的信中更加清楚地表达了他的观点：“今之拔去五色旗，宣言以党治国者，皆背叛民国之贼也。前后诸子罪状，惟袁氏与之相等；而徐、段、曹辈，皆视此为轻……愿守身如玉，除五色国旗下之中华民国，更无可与。若民国一线未亡，出处可以自便。若民国渐灭以尽，即当为幼安、渊明之徒，庶不诤南董以话言与。”^①国民政府在进驻南京之后，宣布改国旗，由青天白日旗取代五色旗，实行“以党治国”，章太炎对这种变化痛心疾首，认为这是背叛了辛亥革命建立的中华民国，已经与他的革命理想背道而驰，“若民国渐灭以尽，即当为幼安、渊明之徒”，他心中的民国灭亡之后，就只有隐居一途了。所以，这时候他会和两千多年之前的介子推产生强烈共鸣，也就不足为怪了。

黄侃与汪东收到章太炎的信件及《寒食诗》后，立即在 4 月 5 日清明以共同的名义给章太炎回复了一封信：

先生左右，承示《寒食》新诗，研诵靡懈，窃闻微旨，弥想方严，顷世道佻张，奸轨外内。师刚肠瘳恶，树民表仪，凡预人伦，畴不钦耸，况于侃等，鳧藻兀般，谨当属和，奉闻先询兴居安隐。
清明日，弟子黄侃、汪东叩头

此时章太炎居住在上海，黄侃与汪东住在南京，尽管南京上海两地虽然相隔很近，但是，要在第二天就能够收到并回复章太炎的信件仍然是显得有些太过迅速。所以，上封章太炎在寒食日写的信件有可能不是 4 月 4 日，黄侃和汪东的信件有明确时间，而章太炎的信件落款只有“寒食日”，并无明确的日期。一般而言，日历标注寒食日是在清明节前一天，但寒食自古以来并无特别确定的日期，有多种说法，章太炎又好用古义，那么“寒食日”到底是哪一天？检《太平御览》引《荆楚岁时记》曰：“去冬节一百五日即有疾风甚雨，谓之寒食。”文后有小注：“据历合在清明前二日，亦有去冬至一百六日。”^②日本学者守屋美都雄引《荆楚岁时记》的《宝颜堂秘笈本校注》说：“春中寒食一月，老小不堪，今则三日而已，谓冬至后一百四日、一百五日、一百六日。”^③《太平御览》中的小注为隋朝杜台卿所作，从隋朝之后，寒食为清明前 2 天，所以，我们可以推断章太炎的第一封信和《寒食诗》时间似为 4 月 3 日更合适，这样黄侃、汪东就能够在清明节收到章太炎信件并给章太炎回信。

在回信中，黄侃和汪东安慰章太炎，说章太炎“刚肠瘳恶，树民表仪，凡预人伦，畴不钦耸”，随后，黄侃和汪东分别寄出回信与和诗。

① 马勇编：《章太炎书信集》，第 709 页。

② 李昉等：《太平御览》卷三〇“时序”，北京：中华书局，1960 年，第 142 页。

③ 守屋美都雄『中國古歳時記の研究——資料復元を中心として』、帝国書院、1963 年、343 页。

黄侃在4月6日给章太炎写信:

先生尊鉴:

昨与旭初共读尊作寒食新诗,不任欣叹,前廿余日曾于饮席遇邗伯、循环、贞臣诸人,譙其播弃犁老,忘我元功,其词甚厉。小夫狭胸,盖误以侃为尊游说,如先以子夏故事,今度趋谒,果见拒绝,庶使纤儿辈知邦有正人,朋攬比周,亦可以鬪然自沮也。清明日偕旭初游摄山,见二徐题名,殊为忻喜,因赘名其后,属工钻之,数日内拓出,当并寄览。^①侃来上元后,作诗颇多,今缮写三首,求尊改定。日来春物暄妍,伏翼

顺时怡念

四月六日 弟子 侃叩头

信后附有《二月廿四日偕旭初挈第四儿游鸡鸣寺、登豁蒙楼,久坐成咏》、《廿八日谒孝陵作》、《闰月七日与旭初登燕子矶作》诗作三首,^②此信为1928年4月6日黄侃给章太炎的复信。此信不见于《黄侃日记》,^③据黄焯《黄季刚先生遗著目录》,此年这段时间的日记散佚不存。^④信中黄侃记述了在宴席中听到对章太炎不利的说法,挺身为章太炎辩论的事情,黄侃责备与会的人忘记了章太炎创建民国的巨大功勋,这些人还认为黄侃是子夏,只是为尊者辩护,黄侃要再次去辩论,结果被拒而不见,所以黄侃说这些人是“小夫狭胸”,心胸狭隘。至于信中所说的“子夏故事”,子夏是孔子著名的学生,有所谓“文学子游、子夏”之称,他精通《春秋》《礼》《诗》《易》,曾参与《春秋》的史料收集和写作。那些“小夫”把黄侃比做子夏,而把章太炎比做孔子,倒也符合学术传承的实际。这里的“子夏故事”是指子夏劝慰司马牛的故事,《论语·颜渊》:“司马牛忧曰:‘人皆有兄弟,我独亡。’子夏曰:‘商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有礼。四海之内,皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也?’”^⑤文中的司马牛,姓司马,名耕,又名犁,字子牛,是春秋末宋国人,其家族败落后,有孤独感,所以子夏才会拿“死生有命,富贵在天”“四海之内,皆兄弟也”这样的话来劝慰他。这就好像章太炎处于低潮期,黄侃也来劝慰一般。

收到黄侃的信件与诗之后,章太炎在4月10日又给黄侃写了封信:

季刚足下:

得书并诗三首,山水之咏,虽未及谢公,乃于玄晖、隐侯几如伯仲,信子才之超也。《豁蒙楼》议及南皮,九京有知,当亦无以自解。《孝陵》一章,意尤婉绞。原氏南阳之阡,自为标榜而人不从,以古准今,宁有大异?拙作《寒食》一章,旭初来书亦拟作和,未知其风骨如何?大抵诗人须兼犷气,刘越石、李太白皆劲侠之流。谢公虽世为将相,观其平生行事,自谓江海人,亦固不谬。斯则旭初未逮,故当今不得不以此事推袁耳。春和游兴当益佳,更有篇什,当益示我。^⑥

期 章炳麟顿首(四月初十日)

① 章太炎对此写有诗作,见后文。

② 此信未刊,藏杭州章太炎纪念馆,附录三首诗则收入中央大学中国文学系《艺林》第一期(民国十八年五月),后收入黄侃《石桥集》,载《制言》第36期,又见载于《量守碎金》,见《黄季刚诗文钞》(武汉:湖北人民出版社,1985年,第116—117页)。

③ 黄侃:《黄侃日记》,南京:江苏教育出版社,2001年。

④ 黄焯指出黄侃日记手稿全失,今存者悉为移写本,间有缺脱,见黄焯:《黄季刚先生遗著目录》,见《量守庐学记:黄侃的生平和学术》,北京:三联书店,1985年,第202—213页,此文原载《文教资料简报》1981年第10期。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第134页。

⑥ 黄侃:《石桥集》,载章氏国学讲习会发行:《制言》第36期;马勇编:《章太炎书信集》,第201页。

该信函中章太炎告知黄侃已得前书，对于黄侃所作三首诗，一一点评，听闻汪东也作了《寒食》诗相和，问其情况如何。可见这封信的写作时间应当是紧接前首。在信中，章太炎发表了的诗论：“大抵诗人须兼犷气，刘越石、李太白皆劲侠之流。谢公虽世为将相，观其平生行事，自谓江海人，亦是不谬。”章太炎推崇作诗要有“犷气”，这也是他推崇魏晋诗歌的原因，章太炎不仅诗歌推崇魏晋，文章也多取法魏晋。从信中可以看出章太炎心情不错，继续向黄侃索要诗篇，“春和游兴当益佳，更有篇什，当益示我”。

4月17日，汪东回复章太炎寒食日所寄信件与诗歌：

先生左右：奉读赐季刚书，敬承一是。《寒食》诗作，始和就试，勉为抗厉之音，未知能合轨辙否。东困于讲稿，久绝游览，而以季刚坚约，时复与偕，渠到处辄有题咏，东所未暇，捉令连句，即又不得不强执鞭，弭以与周旋，终苦强弱不敌耳。兹季刚《灵谷寺》《宝公塔院》二诗及《小仓山联句》与东《寒食》一首并录呈览，敬候起居万福。

弟子东叩头 四月十七日 植之近有所作否并问。

寒食呈章先生 东

龙蛇竟何分，古诗盖无据。唯有狷介风，长动烝黎慕。兹辰值禁烟，出郭驰余步。百卉竞蓝敷，群山莽回互。所忧鸚鵡鸣，忽忽光阴暮。焚山事已远，钻燧时空度。青阳怒可回，赤爍何须怒。^①

此信未见刊载，诗则以附录形式收入黄侃《石桥集》。汪东在诗中也是对介子推的耿介之气大为赞赏（“唯有狷介风，长动烝黎慕”），接着，汪东记述了自己寒食日的所见所闻，但是，他委婉地劝戒他的老师不要过于钻死胡同，汪东说“焚山事已远，钻燧时空度”，焚山的事情过去很久，时空已然不同。如果介子推（“青阳”）能够回心转意的话（“怒可回”），那么晋文公也是不必愤怒到放火烧山而使介子推被焚死了。

章太炎收到汪东的信后，于4月21日，回复汪东：

旭初足下：

寄到《仓山联句》及《和寒食诗》，甚佳。唯《和寒食诗》起处仍嫌平钝。试改云“古诗亡三千，龙蛇竟何据”，似稍遒峻。季刚所和一绝亦好。七言律句工切，与其古诗风骨不相似。然今日为此最难。欲不脱北宋、晚唐风调，恐清以来无此手也。书问近佳。

麟顿首。四月廿一日^②

在回信中，章太炎并没有回应汪东对他的劝戒，而是为汪东改诗，他的改法体现了章太炎认为诗歌需要有“犷气”的宗旨，反对“平钝”，追求“遒峻”。另外，章太炎还对晚清以来所盛行的以陈衍等人为代表的“宋诗派”颇为不满，希望改变诗坛的“北宋、晚唐风调”。

章太炎收到黄侃诗信之后，4月26日给黄侃回复了信函：

① 信中提及的《小仓山联句》即《小仓山是袁枚居处连句》：“旧都多废园，凭吊岂可遍。游客工啗名，遂来萌隶美。（侃）兹山本培塿，适与钟阜面。飞盖昔成阴，荒祠今不缮。（东）狐狸嘍达官，园池致朝彦。废兴理所有，愚者怀深睇。（侃）世宙日崩颓，丘陵更迁变。徒有流莺声，犹能肖遗嘒。（东）”此诗收入中央大学中国文学系《艺林》第1期（民国十八年五月），《石桥集》亦收录；后收入《量守碎金》，见《黄季刚诗文钞》，第119页。

② 黄侃：《石桥集》，载章氏国学讲习会发行：《制言》第36期；马勇编：《章太炎书信集》，第812页。

季刚足下：

连得两书，及诗如千首。次得摄山题名墨本。灵物难阙，自然有合，尤喜见楚金书，以传世者无一字也。因成一章，望与旭初同观。^①古人作此等品目，率用七言，今以五言行之，似未昌大。然袭杜、韩成格，亦无以见奇也。所寄诸诗，《清凉山》一首与前《豁蒙楼》作，正在二谢伯仲之间。《北湖人家即事》最为澹远，感寄虽深而辞无噍杀。七言律中难得之作也。来书商作七言古诗，吾辈平日好谈建安，次亦陶、谢，于七言殊少精思。仆能作数句换韵及歌行长短语，其一韵到底者，殊不甚善。前数岁因陈伯生赠金弥龙及观郑覲文作乐，各赋一章，终嫌局狭。足下在金陵，得山水之助，或能放怀吟咏耳。春气渐极，即问寻山胜趣。

期 章炳麟顿首。四月二十六日。^②

根据章太炎信中说“连得两信”，黄侃来信则未见，或恐已散失。章太炎此信没有讨论介子推，而是心平气和地和黄侃谈起了诗歌作法，品评起诗作来，可以看出，章太炎还是推崇魏晋，“好谈建安，次亦陶、谢”，对七言诗并没有用力太多（“殊少精思”）。

很显然，这次寒食诗歌唱和，对章太炎的心情平复起到不错的作用，1928年12月6日，章太炎给李根源写信说：“今年本以胸有不平，研寻理学家治心之术，兼习禅。四月以来，忿心顿释，而遇事发露，仍不能绝”，^③信中说“四月以来，忿心顿释”，显然这是与黄侃和汪东诗歌往还之后的结果。

此次寒食诗歌唱和在1928年基本结束，1929年上元节，黄侃应章太炎夫人汤国梨（字志莹）的要求，把汪东的诗抄了一首给她，在信中，黄侃对汪东的诗极为赞赏，“此诗直当与越石景纯比烈，不论唐人也。”该信抄录汪东的《寒食呈章先生》之后，黄侃写道：

此戊辰寒食旭初所作诗也，时先生先有五古一章示侃等。侃以七言绝句奉酬，不及旭初多矣，此诗直当与越石景纯比烈，不论唐人也。

志莹大家命书

己巳四月廿三日，时在上元

门人 黄侃^④

1928年之后就不见章太炎再有关于寒食的诗作和书信了，奇怪的是，此次唱和一直没有找到黄侃主题为“寒食”的和诗，章太炎在上面所引的4月21日给汪东的信件中说：“季刚所和一绝亦好。七言律句工切，与其古诗风骨不相似。”章太炎的这句话轻描淡写，可见他对黄侃的和诗也不是很满意。在第二年4月23日黄侃给汤国梨的信中，除抄录汪东的寒食和诗之

① 章太炎作有《季刚旭初行摄山得大小徐题名以墨本见示》（戊辰）一篇，4月26日给黄侃这封信中说“因成一章，望与旭初同观”，是对此事的记录，具体写作时间不清楚，应该也在4月26日之前几日内，全诗为：“五姓荡无纪，郁然生二徐。非徒博坟籍，抗志明六书。顿诵虽悬邈，豪端见皇初。自从唐社迁，遗文鲜残余。绎山数传刻，荧魂亦已枯。莽苍大麓间，灌木成储胥。岂无攀萝客？蒿目徒睢盱。神物信有合，道通无方隅。律律四秦篆，千载起废墟。菱杼虽微泐，笔迹犹盘纡。伟哉名教力，因子为玄符。宝之篋笥中，奚翅随侯珠？”收入《太炎文录续编》中《十七年以后诗十六首》，《章太炎全集》第5册，上海：上海人民出版社，1985年，第374页。

② 黄侃：《石桥集》，载章氏国学讲习会发行：《制言》第36期；马勇编：《章太炎书信集》，第201页。

③ 马勇编：《章太炎书信集》，第711页。

④ 此信未见刊载，藏于杭州章太炎纪念馆。汪东此诗与前引基本相同，黄侃只是根据章太炎的意思把首联由“龙蛇竟何分，古诗盖无据”改为“古诗亡三千，龙蛇竟何据”。

外,黄侃自陈“侃以七言绝句奉酬,不及旭初多矣”,可能因为这个问题,黄侃没有把和诗保存下来。

然而,黄侃的心中却始终记挂着这次唱和,在 1933 年 7 月 13 日这个初暑时节,黄侃却写了《寒食一首呈先生》:“榆柳当春火正燃,何曾匝地尽藏烟。子绥最有焚骸痛,黍饭空邀异代怜。”^①这里的“子绥”就是介子推,表达的是一种怜惜介子推的情感。这首诗是七言,应该是黄侃为了弥补 1928 年寒食和诗不佳的遗憾而重作的,而且特意用的是并不擅长的七言,有好强争胜之心。黄侃本人显然对这首和诗比较满意,他把这首诗收入了《石桥集》,并在这首诗后面附录了章太炎的原诗以及汪东的和诗。此诗未见章太炎的唱和,此次寒食主题唱和正式画上句号。

二

在 1928 年寒食唱和过后不久,6 月 3 日,黎元洪去世。5 日,章太炎与李根源信中说:“地坼天崩,哀感何极!唯中华民国业已沦亡,公在亦徒取其辱;任运而去,未始非幸。”^②为黎元洪举行葬礼,章太炎要求“不欲参杂党国人物,唯武昌倡议诸公及刘霖生、白楚香等十余人而已。祭文明目张胆,不存忌讳”。^③他给黎元洪拟的挽联是:“继大明太祖而兴,玉步未更,倭寇岂能干正统;与五色国旗俱尽,鼎湖一去,谯周从此是元勋”下署“中华民国遗民章炳麟哀挽”。^④在此,章太炎正式亮出了“中华民国遗民”的旗号。这里值得玩味的是,章太炎说黎元洪驱除鞑虏的功绩,犹如明太祖朱元璋,评价非常高,章太炎对孙中山很不满的一点是孙中山借助外族人势力来实行革命(尤其是后来联俄政策,章太炎基于民族主义的立场对此最为诟病),说孙中山的功绩是不如朱元璋的,他认为黎元洪是继朱元璋而兴,显然对他寄予了更多期望。

黎元洪的去世给章太炎很大刺激,他无法摆脱内心的苦闷,1928 年 10 月 22 日致李根源信:“仆今年只作诗遣累,时亦作字,每日辄写三四十篆,余更无事。”^⑤章太炎以作诗习字打发时光,但是对于时势仍然不能忘怀,给友人的信件之中,时有抨击时局的言辞。1928 年 11 月 21 日,章太炎借招商局轮船公司代表招待新闻界时发表演讲时直言不讳地说:“他们现在说以党治国,也不是以党义治国,乃是以党员治国,攫夺国民政权,而对外仍以中华民国名义,此与袁世凯称号洪宪后仍以中华民国年号对外意义相同”,并说“袁世凯个人要做皇帝,他们是一个党要做皇帝,这就是叛国。叛国者,国民应起而讨伐之。故吾谓革命尚未成功,国民尚须努力。”国民党上海市三区指导委员会第二天举行常委会,议决呈请上海市党部转呈中央“通缉反动分子章炳麟”,呈文称章太炎“不了解本党暂代国民执行政权,迨训政后政权还政人民之深意,而厚诬本党与袁逆

① 汤志钧编:《章太炎年谱长编》,第 934 页。汤志钧注说:“《制言》第 16 期影行手迹。”在《制言》第 36 期黄侃的《石桥集》中,这首诗却置于章太炎《寒食诗》以及给汪东的信件之前,而章太炎、汪东的书信及诗歌都是以附录在此诗之后。

② 马勇编:《章太炎书信集》,第 710 页。

③ 马勇编:《章太炎书信集》,第 710 页。

④ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》,第 894 页。

⑤ 马勇编:《章太炎书信集》,第 711 页。

类似,且公然鼓吹推翻国民政府,其居心灼然可知……章逆既为知识阶级,复有历史上反革命之铁证,今复纤宴会席上狂放厥词,显系危害政府,捣乱本党。应请钧会转呈中央党部,按照中央颁布之惩戒反革命条例办理,即日训令军警机关通缉,实为党便。”^①11月24日,上海市特别市党务指导委员会开第五十八次常会,“宣传部提案,呈请中央通缉反动分子章炳麟案。议决,通过”。^②这里比较集中表现了章太炎对当时南京国民政府的看法,言词非常严厉,颇有早年“章疯子”的风采。此后,章太炎就更加没有发表政治言论的舞台,12月6日给李根源信:“惩忿治心之道,本来无二,而遇事感激,辞中即不能不露锋芒,不知宋明诸老先生在此当如何也。”^③章太炎内心的苦闷表露无遗。于是,章太炎回顾往事,撰写《自定年谱》,年谱至民国十一年(1922年)55岁时止。

1929年,章太炎终年闭门杜客,对国事、政事俱保持缄默,梁启超、胡景翼、蒋智由逝世,亦不参加公祭。至此,章太炎逐渐淡出政治舞台,投身学术。然而,外敌的入侵触动了章太炎的心灵,日本入侵东北的九一八事变之后,1931年12月7日章太炎给马宗霍写信说:“东事起后,当局已不能禁人言论,而老子终无一言者,盖拥蒋非本心所愿,倒蒋非事势所宜,促蒋出兵,必不见听,是以默尔而息也。”^④我们从这里可以清楚地知道,章太炎是非常清醒和自觉地服从了民族国家的整体利益,在面对日本入侵的危险下,遵循了“兄弟阋于墙,外御其侮”的精神,自觉地“默尔而息”。

此后一直到1936年去世,章太炎并不像前期那样主要是以革命家的面貌出现,他的政治言论不多,即便有,也多是主张抗日的通电,他的政治活动也基本与抗日有关,比如1932年1月与熊希龄、马良组织“国难救济会”。1932年他答记者问及国事的时候,也以国难为重,不愿多批评政府,章太炎说:“余之反对一党专政,实感觉国民党党内人材太少,近如外交上之施、顾诸氏,殆何莫非党治前之人物。今兹国难严重已届万分,此种问题,可搁置不谈,惟希望现时政府,日渐有力,以应此危急存亡之关头。”^⑤

这种情况,显然不是鲁迅所说的“渐入颓唐”,^⑥或李泽厚所认为的,章太炎从1914年以后从社会隐退,影响力大为下降,转而致力于学术研讨,^⑦也不是如汪荣祖所认为的“综观他在民国以后的生平,除了1929年到1931年间短期的退隐以外,他始终是积极而活跃、直言无讳的”。^⑧章太炎在1929年到1931年之间的退隐,并非不问世事,而是他的这种“默尔而息”的状态代表了当时相当一部分学者和思想家的立场。

① 《三区党部呈请通缉章太炎》,1928年11月22日《申报》,转引自汤志钧:《章太炎年谱长编》,第897页。

② 《市指委会五十八次常会》,1928年11月25日《申报》,转引自汤志钧:《章太炎年谱长编》,第898页。

③ 马勇编:《章太炎书信集》,第711页。

④ 汤志钧编:《章太炎政论选集》,北京:中华书局,1977年,第826页。

⑤ 原文载天津《大公报》1932年3月8日《章太炎谈时局》,转引自汤志钧:《章太炎年谱长编》,第918—919页。

⑥ 鲁迅:《关于太炎先生二三事》,《鲁迅选集》第4卷,北京:人民文学出版社,1983年,第186页。

⑦ 李泽厚:《中国近代思想史》,广州:广东人民出版社,1979年,第385、380—420页;陈平原:《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》,北京:北京大学出版社,1998年。

⑧ 汪荣祖:《章炳麟与中华民国》,见章念驰编:《章太炎生平与学术》,北京:三联书店,1988年,第92页。

结 语

如果我们放宽历史视界,把章太炎的这种遗民心态放置在现代思想史发展过程中来观照,就会发现这并非个案。章太炎的遗民心态成为了一种象征,反映出现代思想史发展到 20 世纪 20 年代后期至 30 年代初期的时候已经和以前有了重大的区别。中国思想界从晚清开始,一直处在一种多元的状态,各种思想、学说、主义如走马灯般在中国上演。辛亥革命推翻了帝制,却并未完成思想革命,于是有了新文化运动。尽管新文化运动的影响非常大,却并没有成为一统天下的意识形态标准,加之当时在北洋军阀政府的统治下,他们更多致力于武力斗争,无暇也无能力来实现意识形态的统一,而外敌也在这个时候忙于打第一次世界大战,无形中放松了对中国的侵略和控制,也正是在这种意外的宽松环境下,出现了民国初期思想与学术的繁荣,章太炎也是在这种环境下能够有充分表达政见和思想的舞台。

然而,随着全国完成南北形式上的统一,国民党开始着手推行意识形态的统一,在国家管理上,实行“以党治国”,在教育和社会层面则灌输党化教育。章太炎作为缔造民国的思想精英,在 20 世纪 20 年代末比较敏感地看到和感受到国家局面已经走向他的理想的反面,所以,他直率地批评国民党政府:“袁世凯个人要做皇帝,他们(指国民党)是一个党要做皇帝,这就是叛国。”这言简意赅地反映了他为什么要以“中华民国遗民”自居,是因为他不愿意见到“以党治国”的局面,他认为这违背了民国的宗旨。此后,国民党政府宣称“一个主义,一个政党,一个领袖”,实行独裁专制,在此,章太炎表现出了惊人的预见性。

20 世纪 20 年代末 30 年代初的思想格局变迁除了上述的国内因素,还有一个重要的因素就是九一八事变,日本的入侵使中国思想界学术界发生了变化,以章太炎为代表的一大批知识分子为了民族国家的整体利益,采取的是“默尔而息”的态度,随着国家生死存亡局面的加剧,思想界、学术界形成了同仇敌忾的局面,这种由外敌入侵形成的团结统一和国内国民党政府的因素配合在一起,形成了与之前迥异的思想格局,而 20 年代末 30 年代初正是 20 世纪思想发展历史的分水岭。1933 年 4 月 8 日,章太炎致书张继:“年已耆艾,唯望以中华民国人民之名表吾墓道,乃今亦几不可得,谁使吾辈为小朝廷之民者?”^①时局变迁至此,外敌侵占东北之外,觊觎华北,国家危矣,章太炎更是担忧国民政府会成为如南宋、南明那样的“小朝廷”,他自己可以当介子推式的遗民,那又有谁该为此真正负责呢?这里面蕴含的批评意味不言而喻。

(责任编辑:张 涛)

^① 姜义华编:《中国现代思想史资料简编》第 3 卷,杭州:浙江人民出版社,1983 年,第 645 页。

· 海外儒学研究 ·

丁若镛释“天”的儒家特点

蔡柯欣

摘要: 丁若镛被誉为李朝实学集大成者。然而,由于韩国学界对“实学”的定义混乱,故虽丁若镛遍注六经四书,但其思想是否属于儒家仍存争议。部分学者将其对“天”的阐释视为受到西学影响的重要根据。尽管丁若镛有时将“天”阐释为“上帝”,但他认为,二者是相同的。此外,他认为“天”具有权力、行事、人伦属性,这些都具有鲜明的儒家特点。尤其是他对“天”的人伦属性的阐释,是以儒家为代表的中华文明与世界其他文明的重要差异。精确定位丁若镛思想与西学的关系是一个复杂的问题,还需要进一步研究。

关键词: 丁若镛; 李朝实学; 东亚儒学; 天; 上帝

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“中国文学史书写体系的西化与化西问题研究”(19AZW015)

作者简介: 蔡柯欣,北京语言大学外国语学院(北京 100083)

丁若镛(1762—1836),号茶山、与犹堂等,被誉为18世纪李朝实学思想的集大成者和改革家。然而,由于韩国学界对“实学”的定义混乱,故虽然丁若镛遍注六经四书,但其是否属于儒家仍存争议。韩国思想史学会前会长崔英辰教授认为,“人们对实学认识的混乱达到了顶点”。^① 造成这一争议的主要原因是,韩国学界普遍认为,西教对丁若镛的思想产生了“影响”。关于西教影响研究的结论大致可分为三种:第一,认为丁若镛受到“实质性”影响的代表学者有韩国学者金玟、^②美国学者艾文贺^③等。第二,认为丁若镛受到了“某种程度”的影响,但具体表述难以判断这种影响到底是什么程度,如李荣熏、^④琴章泰、^⑤李东

- ① 최영진, 「서문」, 『조선말기 실학자 최한기의 철학과 사상』, 최영진 등 편, 서울: 철학과 현실사, 2000, ii.
- ② 韩国学者金玟认为,丁若镛的哲学体系与天主教教理有关,其哲学的本体论就是将天主教之神当做本体而建立的。见金玟:《丁若镛哲学与天主教理论的本体论比较研究》,“2019第二届中国哲学真理观国际学术会议”论文集,上海,2019年,第311页。
- ③ 艾文贺认为,丁若镛“道德关怀的真正基础在本质上是神学。儒家伦理的基础最终是天的意志,是一种神谕论”。见艾文贺:《儒家伦理哲学的新旧基础——以伊藤仁斋、戴震和丁若镛为例》,《社会科学战线》2019年第2期,第16页。
- ④ 韩国学者李荣熏认为,丁若镛经学体系的最上层是监督、审判人类社会的上帝。参见이영훈, 「茶山 經世論의 經學의 基礎」, 『다산학』 2000년 제1호, 122—161쪽.
- ⑤ 韩国学者琴章泰认为,“李檠、李承熏、丁若镛积极接受西学,甚至信仰天主教。尤其是丁若镛,他在经典注释中使用了天主教中的‘天主’‘灵魂’的概念,说明他受到天主教很大的影响”。见김장태, 『儒教思想과 宗教文化』, 서울대출판부, 1994년, 61쪽.

欢、①李元淳、②邢丽菊③等。第三，也有学者认为，丁若镛的思想仍是“传统儒家”的，“西教”并未对其思想产生“实质性”的影响，如蔡振丰、④高明文、⑤李光虎⑥等。

然而，“西教”对丁若镛思想的影响程度如何，是一个复杂的问题。不仅与丁若镛对“天”的阐释相关，至少还涉及当时在李朝传播的“西教”的特点、李朝士人接受“西教”的心理等诸多问题。本文仅考察丁若镛对“天”的阐释，以进一步考察其思想与儒家的联系。

一、“天”即“上帝”

中国古典哲学中的“天”是一个重要概念，既有与地相对的自然之天的属性，也有非自然的属性，如有人格、意志、主宰性等等。后世对“天”的不同理解主要体现在天的非自然属性，即包括天有什么样的人格和意志，天对人有哪些要求等等，也就是对天人关系的理解。

丁若镛认为：“天，谓上帝也。”⑦并赋予其人格属性。这在丁若镛对儒家经典的阐释中比比皆是。如“君子处暗室之中，战战栗栗，不敢为恶，知其有上帝临女也。”⑧“天之灵明，直通人心，

① 韩国学者李东欢认为，丁若镛思想中的“上帝”来源是先秦经典，然而，“上帝/天”的性格是道德层面的最高神，具有知觉的能力和权威性，这既不同于天主教的上帝，也不同于古经中的上帝。参见이동환, 「茶山思想에 있어서의 ‘上帝’ 문제」, 『民族文化』, 1996년 제19권, 28쪽.

② 韩国学者李元淳认为，丁若镛执着于天主信仰，于1801年殉教。而丁若镛与其从兄不同，他“将儒学的有神论的‘天’观意识与天主教教理有机地联系到一起，最终升华为补儒论的容受天主信仰（受耶）”。不过，另一方面，李元淳教授肯定了，“实学者们是依儒家的‘上帝思想’及‘民本政治观’去理解容受西学，或是排斥西学的。这点可充分显示出，传统意识在韩民族思想构成中占据着强有力的地位”。参见李元淳：《朝鲜西学史研究》，王玉洁等译，北京：中国社会科学出版社，2001年，第374、199页。

③ 邢丽菊认为，西学的影响为丁若镛的经典注释注入了新的活力。他熟读利玛窦的《天主实义》，在经学中对其进行了能动性的取舍。他的上帝观、人类中心主义的思维方式、自由意志的肯定等都和西学的影响密切相关。参见邢丽菊：《从茶山经学看其心性论》，《孔子研究》2006年第6期，第43页。不过，她同时提出，丁若镛对西学的理解是通过对儒家思想的重新诠释来实现的，而并非是为了信仰将西学的教会等制度性因素引入当时的儒学社会。丁若镛通过对西学的理解和吸收来试图实现儒学思想的体系化，这在韩国儒学思想发展史上具有非常重要的意义，而且他在追求东方与西方传统思想的调和方面也发挥了很好的理论借鉴作用。参见邢丽菊：《试论西学对朝鲜儒者茶山思想的影响》，《江西大学学报》2013年第3期，第19页。

④ 中国台湾学者蔡振丰认为，丁若镛虽受各种学问的影响，但他始终保持严谨的治学态度，不偏颇于某一家之说。这种态度应该也影响了他对西学的取舍。丁若镛或有受西学影响的成分，然其影响并不在于接受西学，并以西学来诠释儒学。丁若镛对四书的注解多取于权哲身的意见，而权哲身虽为天主教徒，但曾自言：“真心慕朱子者，莫我若也。”可见权哲身非但不认为孔孟儒学与天主教有所抵牾，也不认为朱熹之学完全背离于天主教义。参见蔡振丰：《朝鲜儒者丁若镛的四书学——以东亚为视野的讨论》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第212页。

⑤ 高明文认为，丁若镛认为孔子的“天”与《诗经》中的“上帝”一脉相承，是外在于天地、万物及人的造化者和灵明主宰者，并据此主张孔子所谓的“天命”即“天的命令”。然而，他并非是为了把儒学改造成宗教，相反，是为了法律不健全且执行力低下的朝鲜王朝建立实用的道德秩序，以批判掌权者之间的明争暗斗和牧民官对百姓的剥削。丁若镛认为，天对人有两个命令，第一个是“仁”，即天命令人要在人事上尽本分，以实践人伦之德成为君子。第二个命令是“中庸”，即命令君子至诚无息地走在“仁”的道路上，最终与天合德成为圣人。参见高明文：《丁若镛思想中孔子的天命与仁的关系》，《当代韩国》2016年第3期，第61页。

⑥ 韩国学者李光虎认为，丁若镛的“天/上帝”与天主教有相似之处，但二者在上帝和人类的关系以及人类对于上帝的认识和信奉方面确是截然不同的。丁若镛认为，“四书六经”是听天命而行人道的学问。知天和事天虽然看起来是宗教式的生命形态，但丁若镛的生命形态却是建立在内心至诚基础上的伦理性存在。参见李光虎：《〈中庸讲义补〉与〈中庸自箴〉看茶山之“诚”哲学》，茶山学术文化财团编：《茶山的四书经学》，北京：商务印书馆，2008年，第260页。

⑦ 丁若镛，『論語古今注』，『與猶堂全書』제5권，서울：민족문화문고，2001년，104쪽.

⑧ 丁若镛，『中庸自箴』，『與猶堂全書』제4권，183쪽.

无隐不察,无微不烛,照临在室,日监在兹”。^①又说,“天之主宰为上帝,其谓之天者,犹君之称国,不敢斥言之意也”。^②而他的关于“天/上帝”的人格属性的描述,常被认为是其受到“西教”影响的理由之一。然而,这一理由并没有绝对的说服力。

首先,将“天”等同于“上帝”,赋予其人格属性,最初源自古经。以《尚书》为例,《尚书·多士》载曰:“惟天不畀允罔固乱,弼我,我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。”^③又《尚书·康诰》说:“惟时怙冒,闻于上帝,帝休,天乃大命文王。”^④“天”和“帝”在这里都是一个意思,均指最高的主宰。而《尚书·召诰》更将二者连用说:“皇天上帝,改厥元子”。^⑤

其次,利玛窦也在《天主实义》中明确说明,“吾天主,乃古经书所称上帝也”,^⑥并列举了《中庸》《周颂》《商颂》《雅》《易》《礼》《汤誓》《金縢》中提到“上帝”的例子。^⑦

此外,尽管“天”与“帝”最初具有宗教意味,且内涵不断发生变化,但二者的意思是相同的,均为最高的主宰。相比殷,周初诰辞中“天”字出现的次数要远远多于“帝”,这反映了殷周宗教思想的本质区别。赵法生认为,殷周之际的宗教变革,首先体现为至上神的转变,即从帝到天的转变,如何处理帝与天的关系,是这一场宗教变革的关键所在。殷商之际,“帝”不仅神通广大,而且具有明显的人格神特征。他既有其他自然神灵的权能,且具有其他神灵所不具备的其他重要权能,像发动战争、降僮、决定城市的命运(“终兹邑”)等。无论是与那些自然崇拜物相比较,还是与自然神灵和祖灵相比较,他显然是更为高级的崇拜对象。就此而言,它在殷神的谱系中应该具有最高地位。而周初诰辞中天字出现的次数要远远多于帝,表明“天”才是周人意欲突出强调的至上神。周人所以要天与帝并称,意在通过这种异词同指的方式,让天继承帝作为至上神的权威,同时又通过对于权威内涵的新解读,实现至上神的创造性转换。经此变革,周人成功地将“帝”“天”化,并同时将“天”“帝”化了,从而产生了中华民族性的伦理性至上神“皇天上帝”。西周宗教深化之真正含义是,由于从帝到天的转化,经由“德”的媒介,促成了天对于社会事物的眷顾,使得天人交感的范围决定性地扩大了,扩大到君主的道德、社会伦理、民彝的制订、法律的实施、祭祀的仪式等,经过此一扩大,原来那个并不完全的交感世界得以在深化中完全,天人之间建立了全面的交感关系,一个整全的交感的信仰世界由此诞生。^⑧

因此,如果因为丁若镛使用“上帝”一词,就判定他受了“西教”的影响,是缺少说服力的。

在具体注释中,丁若镛对“天/上帝”的人格属性的阐释主要有三个特征:即权力之天,行事之天,人伦之天。他的阐释不仅与古经和孔子思想一脉相承,与朱熹也有许多共性。

① 丁若镛,『中庸自箴』,『與猶堂全書』제 4 권, 184 页。

② 丁若镛,『孟子要義』,『與猶堂全書』제 4 권, 568 页。

③ 阮元校刻:《尚书正义》卷一六,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,北京:中华书局,2009年,第466页。

④ 阮元校刻:《尚书正义》卷一四,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第431页。

⑤ 阮元校刻:《尚书正义》卷一五,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第450页。

⑥ 利玛窦著,梅谦立注,谭杰校勘:《天主实义今注》,北京:商务印书馆,2014年,第100页。

⑦ 原文:“《中庸》引孔子曰:‘郊社之礼,以事上帝也。’……《周颂》曰:‘执竞武王,无竞维烈,不显成康,上帝是皇。’又曰:‘于皇来牟,将受厥明,明昭上帝。’《商颂》曰:‘圣敬日跻,昭假迟迟,上帝是祇。’《雅》云:‘维此文王,小心翼翼,昭事上帝。’《易》曰:‘帝出乎震。’夫帝也者,非天之谓。苍天者抱八方,何能出于一乎?《礼》云:‘五者备当,上帝其飨。’又云:‘天子亲耕,粢盛秬鬯,以事上帝。’《汤誓》曰:‘夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。’又曰:‘惟皇上帝,降衷于下民。若有恒性,克绥厥犹惟后。’《金縢》周公曰:‘乃命于帝庭,敷佑四方。’上帝有庭,则不以苍天为上帝,可知。历观古书,而知上帝与天主,特异以名也。”利玛窦著,梅谦立注,谭杰校勘:《天主实义今注》,第100—101页。

⑧ 赵法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第39—128页。

二、权力之天

在丁若鏞看来，天是最高的统治者，高于众神。

《论语·八佾》载王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”孔子认为，得罪了天，祈祷也没用。丁若鏞注释说：“枉道求媚，则获罪于天。天之所怒，非众神之所能福，故无所祷也。”^①从“非众神之所能福”可以看出，丁若鏞认为，“天”是高于“众神”的，且“神”不止一个。至于“神”和“鬼”的区别，丁若鏞并不特意区分。《论语·先进》载：季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”丁若鏞认为，“鬼神者，天神、地示、人鬼之通称。”^②

又《论语·尧曰》载汤说“帝臣不蔽，简在帝心”。丁若鏞注曰：“天下君牧，皆上帝之臣，我不敢蔽贤，其简选以立天子，惟在上帝之心。简，阅也，选也。”^③从“天下君牧，皆上帝之臣”可知，“上帝”是最高的统治者。

丁若鏞将“帝”解释为“上帝”，与孔安国、邢昺的说法是一致的。孔安国认为：“帝，谓天帝也。”邢昺认为，“帝，天也。帝臣谓桀也。桀是天子，天子事天，犹臣事君，故谓桀为帝臣也。”他们均认为，“帝”即是“天”。

值得注意的是，朱熹阐释该句说：“天下贤人，皆上帝之臣，己不敢蔽。简在帝心，唯帝所命。”^④尽管朱熹常释“天”为“理”，但他也不否认，“天”具有人格化的特征，是最高的统治者。可见，丁若鏞虽反对朱熹“天即理”的说法，但二人的观点仍有相同之处，且均是对前人的继承。首先，在“天”具有人格属性和权力这一点上，丁若鏞、朱熹都是继承了古经的观点。其次，直至朱熹，仍然沿用“上帝”这一说法。

具体来说，“天”作为最高的统治者，掌握人的贫富贵贱，死生祸福。《论语·先进》载孔子说：“回也其庶乎？屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”孔子认为，颜回的学问和道德都很好，却常常穷得没有办法。端木赐不能完全领会自己的学说，他囤积投机，猜测行情，竟然每每都能猜对。丁若鏞引朱熹注曰：“命，谓天命”，并补充说：“天所赋贫富贵贱之命”。^⑤又《论语·尧曰》载孔子说：“不知命，无以为君子也。”孔子认为，不懂命，不可以成为君子。丁若鏞注释说：“命，天之所以赋于人者，性之好德，是命也，死生祸福荣辱，亦有命。”^⑥在丁若鏞看来，死生祸福也是天命。又《论语·雍也》载哀公问孔子：“哪个弟子好学？”孔子回答说：“有一个叫颜回的好学，不拿别人出气，也不犯同样的过失。不幸短命死了。”丁若鏞解释说：“人之寿夭，命于天，故年寿曰命。”^⑦

不仅如此，天还决定了道之行废。《论语·宪问》载孔子说：“道之将行也与，命也。道之将

① 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 5 권，104 쪽.

② 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 5 권，414 쪽.

③ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 6 권，231 쪽.

④ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 6 권，231 쪽.

⑤ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 5 권，429 쪽.

⑥ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 6 권，239 쪽.

⑦ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 5 권，200 쪽.

废也与,命也。公伯寮其如命何!”孔子认为,大道的行废都是命,公伯寮能把命怎么样呢。丁若镛阐释道:

君子仕,将以行道。然道之行废,有命在天,非一伯寮所能为。言谗愬不足以动心,诛戮不足以逐命。^①

尽管丁若镛认可“道之行废,有命在天”,但却依然强调,君子不应惧怕谗言杀戮,而应积极出仕。这也体现出其“知其不可为而为之”的儒家思想。

三、行事之天

丁若镛对“天”的阐释还突出了“行”的特点。这体现在两个方面:第一,天是“有行而无言”的存在。第二,从人的角度来说,“知天”即“事天”。

首先,天不是理,有行而无言。

与朱熹最鲜明的不同是,丁若镛反对将“天”阐释为“理”。《论语·阳货》载孔子和子贡对话。子曰:“予欲无言。”子贡曰:“予如不言,则小子何述焉?”子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^②朱熹注释该句说:

学者多以语言观圣人,而不察其天理流行之实有不待言而著者,是以徒得其言而不得其所以言,故夫子发此以警之。子贡正以言语观圣人者,故疑而问之。四时行,百物生,莫非天理发见流行之实,不待言而可见。圣人一动一静莫非妙道,精义之发亦天而已,岂待言而显哉?此亦开示子贡之切,惜乎其终不喻也。^③

又引程子曰:“孔子之道譬如日星之明,尤患门人未能尽晓,故曰予欲无言。”^④

丁若镛对上述阐释提出了质疑。他认为,该句并非是强调天道的高深,也并非如朱熹所说的“天即理”,孔子只是“欲以行事示之”,^⑤因为“天有行而无言”。也就是说,在教导方面,行动更胜于言语。

言语之于化民,末也。教之诲之,劳唇敝舌,而民犹有不从者。默然躬行,见诸行事,而民犹有观感者。但以天道验之,日月星辰之运而四时不错,风雷雨露之施而百物以蕃,亦默自主宰而已。若但以理之发见而言之,则理本无知,虽欲言语得乎?且子贡之以言语观圣人,未有明验,子贡之终不喻未有实证,而咄咄嗟惜,有若下愚之迷不知变者然,斯亦过矣。^⑥

丁若镛认为,在教化百姓方面,说教是最下的方法。费尽口舌,百姓依然有不从的。领导人应该身先士卒,以行动去教化才是最上的方法。惋惜子贡不具备知晓这些道理的能力,并没有实证,此言犹如说子贡是下愚之人,有些过了。

① 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 607 쪽.

② 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 6 권, 153 쪽.

③ 朱熹:《宋本论语集注》(四),北京:国家图书馆出版社,2016年,第103—105页。

④ 朱熹:《宋本论语集注》(四),第105页。

⑤ 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 6 권, 153 쪽.

⑥ 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 6 권, 154 쪽.

总之,丁若鏞反对“天即理”,认为天是“有行而无言”,这与孔子原意的“天何言哉”是一脉相承的,都旨在强调领导人应该身先士卒,以行动去教化才是最上的方法。

其次,丁若鏞以“行为”释“天”还体现在他的“知天即事天”的观点中。

《论语·为政》载孔子说:“五十而知天命。”丁若鏞认为,“命,天之所以赋于人者,性之好德,是命也,死生祸福荣辱,亦有命”。^①“知天命”即“谓顺帝之则,穷通不贰也”,也就是“达天德”。他还引用孟子的话“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”强调,无论寿命长短,都要不断“修己”,不断提升自己的德,这就是所谓的“立命”,也就是丁若鏞所说的“知(天)命”。^②

丁若鏞认为,所谓“知天命”不是“知道”了什么是天命,而是按照上帝的要求去“做”。无论贫穷还是富贵,始终遵循“道”。在《论语古今注》中,丁若鏞多次将“知”解释为“行”。

《论语·宪问》载孔子说:“不怨天,不尤人。下学而上达。”孔安国注释说:“下学人事,上知天命。”而丁若鏞认为:

下学,谓学道,自人事而始。即孝弟仁义。上达,谓积功,至天德而止。即所云“始于事亲”,终于事天。下学,人所知。见于行事者。上达,非人之所知。^③

他反对孔安国的以“达”为“知”,认为“上达”并非是“知天”,而是“事天”。“自此至彼曰达。孔注,以达为知,非矣。孔意,谓上通天命。君子之道,终于事天,此之谓达也。”^④

此外,何晏注释说:“圣人与天地合其德,故曰惟天知己。”丁若鏞驳斥道:“孔子非自处以圣人,有是言也。特言其自修之功,不过如此,惟天知之。”他强调,孔子从不自诩为圣人,孔子也是强调自己好学而已。他说:时人称述圣德,孔子明之曰:“彼皆不知我者也。我之学业,惟天知之。”^⑤

此外,丁若鏞认为,“《鲁论》一部,始之以学,终之以命,是下学上达之意”。^⑥

四、人伦之天

丁若鏞特别强调“天”的“人伦”属性。他认为,“《中庸》一书,虽本之天命,而其道则皆人道也”。^⑦“天之所以察人善恶,恒在人伦。故人之所以修身事天,亦以人伦致力”。^⑧

《论语·先进》第十二载子路问服事鬼神的方法。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”曰:“敢问死。”曰:“未知生,焉知死?”对该句的阐释,丁若鏞认为,陈注和邢疏都不够详尽,“当如朱子之说”。陈注曰:“鬼神及死事难明,语之无益,故不答也。”邢疏曰:“言生人尚未能事之,况死者之

① 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 6 권, 239 쪽.

② 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 48—50 쪽.

③ 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 606 쪽.

④ 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 606 쪽.

⑤ 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 606 쪽.

⑥ 丁若鏞,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 6 권, 240 쪽.

⑦ 丁若鏞,『中庸講義補』,『與猶堂全書』제 4 권, 356 쪽.

⑧ 丁若鏞,『中庸自箴』,『與猶堂全書』제 4 권, 178—179 쪽.

鬼神,安能事之乎?女尚未知生时之事,则安知死后乎?”^①二人均只从字面意思去阐释,认为孔子只言今生,不言后世。而朱熹《论语集注》注曰:

问事鬼神,盖求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有,不可不知,皆切问也。然非诚敬足以事人,则必不能事神。非原始而知所以生,则必不能反终而知所以死。^②

朱熹还引程子曰:“知生之道,则知死之道。尽事人之道,则尽事鬼之道。死生人鬼,一而二,二而一者也。”^③可见,在朱熹那里,已经明确地将“事人”和“事神”统一起来了。丁若镛完全赞同朱熹的观点。他注释说:“鬼神者,天神、地示、人鬼之通称。先王之道,始于事人。”然后说“五教、五伦,皆事人。”丁若镛还引了孔子回答哀公的话说:“仁人之事亲也如事天,事天如事亲”解释说,“朱子亦此义也”。^④丁若镛以《孔子家语》的“仁人之事亲也如事天,事天如事亲”为据,并具体点明“五教、五伦”都是“事人”。这与他在其他地方的阐释相通。即“事天”归根到底是“事亲”,“事亲”要从孝悌慈开始。

丁若镛对人伦关系中孝悌慈的强调,是以儒家为代表的中华文明与世界其他文明的重要差异。在中华传统文化里,“孝悌慈”是以血缘关系为基础,并将这种关系推广到全社会。

以孔子为代表的原始儒家的思想,是对“六经”所载的先王之道的传承。《孝经》载孔子说:“爱亲者不敢恶于人,敬亲者不敢慢于人。爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海。盖天子之孝也。”^⑤天子应以爱敬之心尽力侍奉父母,以道德教化人民,成为天下人效法的典范。又《礼记·祭义》载:“食三老五更于大学,天子袒而割牲,执酱而馈,执爵而酹,冕而搢干,所以教诸侯之弟也。是故乡里有齿而老穷不遗,强不犯弱,众不暴寡,此由大学来者也。天子设四学,当入学而大子齿。”^⑥“三老五更”相传是周天子在大学中所设的尊位,用以尊养年老德高、阅事深的退休官员。根据《礼记》记载,周文王每年会亲自宰割牺牲,亲自执酱,宴请他们。文王像对待自己的父亲和兄长一样尊敬他们,目的是希望以孝治天下,教化百姓,安定社会,于是“民不好犯上,祸乱不作”。又郭店楚简《唐虞之道》载:“尧舜之行,爱亲尊贤。爱亲故孝,尊贤故禅。孝之施,爱天下之民。禅之传,世亡隐德。孝,仁之冕也。禅,义之至也。”^⑦郭店楚简作者将圣人尧舜的“孝”与“仁”联系起来,认为“爱天下之民”的“孝”,是“仁之冕”。“冕”在这里意为帝王的礼帽,可以理解为重要符号和象征。孔子认为,仁就是爱人。郭店楚简的作者旨在说明,爱父母是普通人的“孝”,以孝治天下是圣人的“孝”,是“大孝”,是“仁”的重要标志。

可见,“孝”不仅是家庭中对晚辈的要求,还是对君王的要求。换言之,在以孔子为代表的原始儒家那里,强调这种人伦关系的“相互性”。丁若镛深知这一点,故曰:“古之圣王识务知要,故率天下以孝弟。”^⑧他在《原牧》中也强调这种思想。丁若镛抨击当时官员的不正之风时,提到“领导人”产生的初衷。他说:

① 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 414 쪽.

② 朱熹:《宋本论语集注》(三),第13—14页。

③ 朱熹:《宋本论语集注》(三),第14页。

④ 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 414 쪽.

⑤ 阮元校刻:《孝经注疏》卷一,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第5526—5527页。

⑥ 阮元校刻:《礼记正义》卷四八,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第3472页。

⑦ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第157页。

⑧ 丁若镛,『論語古今注』,『與猶堂全書』제 5 권, 21 쪽.

邃古之初，民而已，岂有牧哉？民于自然聚居，有一夫与邻哄莫之决，有叟焉善为公言，就而正之，四邻咸服，推而共尊之，名曰里正。于是数里之民，以其里哄莫之决，有叟焉俊而多识，就而正之，数里咸服，推而共尊之，名曰党正。数党之民，以其党哄莫之决，有叟焉贤而有德，就而正之，数党咸服，名之曰州长。于是数州之长，推一人以为长，名之曰国君。数国之君，推一人以为长，名之曰方伯。四方之伯，推一人以为宗，名之曰皇王。皇王之本，起于里正。牧为民有也。当是时，里正从民望而制之法，上之党正。党正从民望而制之法，上之州长。州上之国君，国君上之皇王。故其法皆便民。^①

他认为，“牧(领导人)”本来是没有的，出于民的需要，被推举出来。换言之，领导人产生的初衷和他们的目标就是为人民服务。丁若鏞的这一段文字正是对大儒荀子“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”^②思想的具体阐释。事实上，在儒家创始人孔子的思想中，更多的也是对“领导人”的要求，而非是对“平民”的要求。《论语·颜渊》记载了多处孔子对治理国家的看法，如“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”，“居之无倦，行之以忠”，“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”。^③《礼记·礼运》载曰：

昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。仲尼之叹，盖叹鲁也。言偃在侧，曰：“君子何叹？”孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”^④

孔子所说的“天下为公”的大同时代，正是遵行“禅让制”的，领导人以德服民的时代。事实上，原始儒家对“天下为公”的大同思想的阐释，在秦汉之际还是非常流行的。《说苑·至公》载：

秦始皇既吞天下，乃召群臣而议，曰：“古者五帝禅贤，三王世继，孰是？将为之。”博士七十人未对，鲍白令之对曰：“天下官则禅贤是也，天下家则世继是也。故五帝以天下为官，三王以天下为家。”^⑤

丁若鏞认为，“道之大本出于天，而尧、舜、禹、汤，继天立极”。^⑥他将尧、舜、禹、汤奉为圣人，以及他在《原牧》中对领导人的阐释，都说明了他的思想是对孔子和先王之道的继承。

(责任编辑：温方方)

① 丁若鏞，『原·原牧』，『與猶堂全書』제 2 권，132—133 页。

② 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 595 页。

③ 阮元校刻：《论语注疏》卷一二，见《十三经注疏清嘉庆刊本》，第 5439 页。

④ 阮元校刻：《礼记正义》卷二一，见《十三经注疏清嘉庆刊本》，第 3061—3062 页。

⑤ 刘向：《说苑校证》卷一四，向宗鲁校证，北京：中华书局，1987 年，第 347 页。

⑥ 丁若鏞，『論語古今注』，『與猶堂全書』제 6 권，236 页。

儒学人性教育效果分析之研究

曹在衡 高在锡

摘要: 开发由客观指标构成的人性评价标准是检验人性教育效果、设定系统性目标、改善内容和方法的必由之路。特别是此评价标准能够检验以儒学为基础的人性教育成效,除了能诊断教育效果,更能够实际推动教育课程的设计和编制。但目前关于儒学经典是否影响大学生人性变化的统计依据还远远不够。在大数据社会中,这成为论证《论语》教育必要性方面的不足。通过对成均馆大学2022年第二学期7门人性教育课程的142名修课学生的调查,可以发现,在15周的有限时间内修课学生的“人性分数”有所增加,证明了人性教育课程对人性变化有效。另外,推动知、仁、勇的价值尺度化,引导平均值的变化也是非常积极的结果。

关键词: 人性教育; 儒学; 《论语》; 教育效果

作者简介: 曹在衡,成均馆大学社会福利研究所(韩国首尔 01623);高在锡,成均馆大学成均人文东洋学院(韩国首尔 03063)

一、序 论

本研究通过分析研究作为东亚私有文化根本的古典《论语》,旨在掌握基础人性教育效果,从而开发出衡量人性水准的最优评价尺度。

韩国政府从2015年开始制定《人性教育振兴法》,推进人性教育5年综合计划(第一个五年是2015年—2020年,第二个五年是2021年—2025年),致力于促进人性的价值和品德内在化,提高交流沟通和矛盾解决能力,培养懂得尊重他人、重视合作沟通的民主市民。韩国政府认为,人性教育不仅是目前韩国社会所面临的问题和危机的根本解决方案,也是成功进入未来社会的必要条件。只是人性教育的概念和方向尚不明确,同时,相比当前以数值化结果来验证教育效果的世界趋势,与人性教育相关的计量评价方案不足却是现实情况。

成均馆大学直面社会变化趋势,自2013年在教养必修科目方面以《论语》为基础开始实施人性教育,从2016年开始为验证其教育效果而一直努力至今。在先行研究中,高在锡分析了《论语》中规定的人性的概念,根据人性的构成要素建立了人性指数模型,与西方价值基础评价工具不同,以东方核心价值和品德为基础开发出了定量定性的人性教育评价标准;^①以此为基础,2017年开始面向学生发放调查问卷,并通过分析回收问卷尝试验证人性教育的效果。^② 2020

① 高在锡:《基于〈论语〉的人性教育评价尺度基础理论研究》,《东洋哲学研究》2016年第88期。

② 刘泓竣、都丞梨、高在锡:《成均馆大学人性教育科目教育效果分析》,《教养教育研究》2017年第6期。

年以后,随着新冠肺炎疫情的扩散,考虑到种种保持社会距离的措施,开始线上开展人性教育,同时为了验证教育效果而开发了“线上人性教育”评价标准,为提高人性教育的品质水准而持续关注和努力。^①

开发由客观指标构成的人性评价标准是检验人性教育效果、设定系统性目标、改善内容和方法的必由之路。特别是此评价标准能够检验以东亚思想文化为基础的人性教育成效,除了能诊断教育效果,更能够实际推动教育课程的设计和编制。

基于此,本研究选取了成均馆大学 2022 年第二学期开设的 7 门人性教育课程,向 142 名听课学生进行了调查,并对人性教育的效果进行了分析。

二、理论探析

(一) 论语的人性概念

随着人性教育越来越受重视,“人性”的概念被广泛讨论。既意味着人的本性,又具有个人的性格的含义,有时还被和道德人格、天生气质、人类特性、人品等词的意义混用。

在用英语标记时,是使用 nature,还是使用 humanity,还是使用 personality、temperament、character、morality,目前尚未达成一致意见。对人性的概念之所以还没有定论,那是源于对人类本身的理解也会因不同的思想和文化而不同,也会因个人观点而出现分歧。^②

韩国教育部 2015 年《人性教育振兴法》第 2 条将人性教育定义为“正确、健全地塑造自己的内心,培养与他人、集体、自然一起生活所需的人类品德和力量为目的教育”。

数千年来,东西方的先贤们各尽其能地思考如何塑造出符合那个时间和空间的人类品性。正如登上山顶的道路有很多条一样,认为其中一条道路是唯一的或者是绝对的这种想法,都是片面的、危险的。优越的“东方风格”在东方人的意识中重新诞生,过去那种自我否定、贬低、盲目追赶西方的风气早已消失。彻底理解一种方式所具有的特性的同时,也要对另一种方式的特性展现出理解和包容的姿态。

定义韩国土壤中孕育的“人类”概念,研讨寻回人类风范的方法,应该不能称之为拘泥于自我文化中心的狭隘态度。与 20 世纪不同,生活在 21 世纪的我们要适应创新思维实验的要求,去正确理解一直以来被疏忽的我们的思想文化,以自我为中心去思考 and 认识世界,并注重与其他思想文化的融会贯通。

《论语》中指出,“忠”是中人心,对他人尽心竭力,对自己严格要求;“恕”是如人之心,推己及人,对他人和自然宽宏大量;这就是人类的本质。因此,以《论语》为基础的人性教育,是旨在通过仁义礼智的人性培养实现知行合一、修己治人的目标。

(二) 基于《论语》的人性教育的意义

古典书籍是人类长河留下的智慧经典,是我们拓宽视野的捷径,也是我们积累创意智慧、人生变得更有意义的方法。尤其是《论语》,可以称为人性教育的最佳经典。

第一,《论语》的思维是基于对人类的强烈信任。身为一个人,无论是谁,都无须经过学习或

① 曹在衡、高在锡:《新冠肺炎时代基于古典的线上人性教育教育效果分析》,《韩国哲学论集》2021 年第 71 期。

② 高在锡:《基于〈论语〉的人性教育评价尺度基础理论研究》,《东洋哲学研究》2016 年第 88 期。

亲身经历,便能自然而然拥有能找到人道的信念。如同先前一直存在的“良心”一词所描述的那种“心”,可以成为走向人类之路的强大思考和行为动力。

第二,《论语》提出了既现实又容易的人性培养途径。建议以亲近关系中表现出来的自然感情为基础,自律地开展道德层面的思考和行为。因为如果从一开始就在成年人范围内进行讨论,稍有不慎就会认为是与自己无关的事情,亦或是自律地进行一些毫无意义的实践,这样的话就会很难持续下去。

第三,《论语》蕴含着包括韩国在内的东亚思想文化的精髓,能为探索韩国特色的人性之路提供坚实基础。“美国标准”(American Standard)牛仔裤刚输入时,我们急于让身体能合适地穿上牛仔裤,但现在重新制定了“亚裔适合”(Asian Fit)规格,我们正努力让牛仔裤去匹配我们的身体。同样,最初传统韩服固守旧貌是正统,但现在却以方便生活的形态被重构,以“生活韩服”的新样态展现在大家眼前。西方的思维文化只有符合韩国的实际情况,才能自然而然地在我们的世界观中站稳脚跟。之前熟知的思维也只有根据现实进行重组才能继续拥有实际的价值。在这方面,超越自我、真正关心他人的“仁”和变化着的行为标准“义”,不仅可以提供理解韩国特征的基础,还可以对熟知思维的现实应用赋予丰富的意义。

成均馆大学以自主开发的《用论语来看我们的世界》(2013)和《成均论语》(2023)为基础,在一个学期里开设了人性教育课程。该教材由仁、义、礼、智四部分组成,“仁”是指与人交往,“义”指履行正义,“礼”指培育文化,“智”指专心学习。任课教师会根据实际情况讲授部分或者全部的内容。《成均论语》目前是教养人性领域重点必修课程,计两个学分,每年开设58个班,共计4000多名学生,2023年出版了教材。^①

(三)以《论语》为基础的人性教育评价标准的理论基础

1. 核心品德

《论语》提出了“克己复礼”的人性实践方式。“克己”是指“克制自己的私欲”,“复礼”是指“言行举止合乎礼节”。“克己”和“复礼”作为人性培养的实践方式,可以分为与自身相关的“修己”、与他人相关的“治人”两个领域。

自身领域的实践能力即修己能力,以及他人领域的实践能力即治人能力再进行细分的话,可以分为自己的修身、面对家庭的齐家、走向社会的治国和与世界共鸣的平天下等能力。修身就是完善自己的能力,齐家就是管理好家庭与主要社会关系的能力,治国就是治理好诸侯国的能力,平天下就是安抚天下黎民百姓、使他们能够安居乐业的能力。

再往下细分的话,修身能力可以分为心之所向的“立志”、存心养性的“存养”、深究事物道理的“穷理”和经常进行自我反省和检查的“省察”。齐家能力可以分为孝敬父母的“亲亲”、和兄弟姐妹互助互爱的“友爱”、让家庭其乐融融的“家和”、与仁人为邻的“里仁”。治国能力可以分为与朋友交往即“交友”、处身于社会的“处世”、积善的“集义”和宽厚待民的“仁政”。平天下方面可分为推动和平的“平和”、包容他人的“怀人”、与天地万物融合为一的“大同”、珍惜万物的“爱物”。以上能力划分见表1。

^① 高在锡、李天承:《成均论语》,首尔:成均馆大学出版社,2023年。

表 1 人性评价核心能力及其细节划分

核心能力	自身领域实践能力		他人领域实践能力	
细节划分	修身	齐家	治国	平天下
	立志	亲亲	交友	平和
	存养	友爱	处世	怀人
	穷理	家和	集义	大同
	省察	里仁	仁政	爱物

2. 人性水准

人性评价除了培养忠与恕、克己与复礼的核心能力外,还应考虑知识与实践的统一即知行合一。这表明人性涵养不是暂时的,而是需要持续实施的,需要进行自我内化的日积月累。子曰:“君子道者三,我无能焉,仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。”(《论语·宪问》)子曰:“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇。知斯三者,则知所以修身;知所以修身,则知所以治人;知所以治人,则知所以治天下国家矣。”(《中庸》)“知、仁、勇”三种亘古不变的大德中,“知”是指好学并努力追寻和实现自己的人生价值,“仁”是指努力在实践中塑造人格,“勇”是指只有懂得羞耻才能自省自勉、奋发图强。这三者是造就完美人格必备的修养步骤,缺一不可。

如果将其细分为详细的诊断专案,则“知”可以分为完全不知道的“无知”和通过学习后获知的“学知”两个层次,分别赋值为 1 分和 2 分。“仁”可以分为努力铭记所学知识但不付诸于实践的“明知”和认为知识是有益的并进行过无效实践的“利行”两个层次,均赋值为 3 分。因为这两种情况不好明确区分,所以赋分是一致的。“勇”则分为努力实践知道的东西并使其习惯化的“强行”和“实践”已经习惯化并安然行之的“安行”两个层次,分别赋值为 4 分和 5 分。虽然将人性水平分为六个层次进行诊断,但从赋分上来看只有五类分值,详见表 2。

表 2 人性水平诊断层次及分值

人性水准	知		仁		勇	
	不知道	学习后获知	知道未实践	努力实践	熟知并习惯性实践	
韧性级别	无知	学知	无行	利行	生知	安行
分值	1	2	3	4	5	5
诊断描述	不知道	学习后获知	认知到位	进行过实践	努力实践	习惯性实践

三、人性教育参与者效果分析方法

(一) 调查概览

为了分析参与人性教育学生的教育效果,成均馆大学进行了 IRB 伦理审查,在 2022 年第一、二学期的学期初和学期末共进行了四次问卷调查。

(二) 假设分析标准

本研究旨在观察参课学生的人性变化。确认这一点的最合适的方法是对事前、事后进行团体对比的设计。但由于研究上的局限性,面向团体的问卷调查存在客观困难,因此本研究对实验团体进行了对应样本 T 检验。如果事后调查的人性指数平均值高于预调查,并且数值差具有统

计学意义($p < 0.5$),那么就说明课程是有效果的。

上述方式是确认平均值差异的过程。但是由于平均值无法确认有多少学生发生了变化,这种方式还存在缺点。因此,还要通过授课进一步观察发生变化的学生人数,这可以通过频率分析来确认。

综上所述,本研究通过对(1)参与授课之前和之后平均值的差异,(2)发生变化学生数的频率分析来验证假设。这不仅能增加人性指标的实际意义,而且如果产生积极变化的学生数多于产生消极变化的学生数,就可以判定课程有效果。研究模型见表3。

表3 研究模型

分析方法	假设验证标准
对应标本 T 检验	事前事后相比,人性分数是否增加 统计显著性是否高于 95% ($p < .05$)
频率分析	产生积极变化的学生数是否多于未产生变化或产生消极变化的学生数

(三) 研究群体

本研究的对象群体是参与《成均论语》课程的学生。2022 年第一学期四个班级 65 名,第二学期三个班级 77 名,共 142 名学生参加了问卷调查。不希望参与,或事前事后有一次没有参与,以及不诚实的回答的情况均排除在外。

调查结果显示,女生占 55.6%,略多于男生,一个班大约有 20 人参加了问卷调查。特别是 2022 年第二学期的国际语班参加人数最多。按学科统计,经济经营、工学、社会学、人文、艺术体育均有 15 人以上参与,而师范大学和自然系各有 3 人,医药系只有 1 人参与。这是成均馆大学学科定员差异导致的正常结果。按年级来看,大一、大二参与课程的较多,这是因为《成均论语》属于教养必修科目,所以低年级学生听课较多。从整体上看,在对象选定上没有太大的问题(见表4)。

表4 问卷调查对象的人口学特性

分类		数量	%	分类		数量	%	
性别	女性	79	55.6	班级	1 学期 1 班	16	11.3	
	男性	62	43.7		1 学期 2 班	10	7.0	
	未知值	1	0.7		1 学期 国际语	23	16.2	
学科	经济经营	32	22.5		1 学期 韩国语	16	11.3	
	人文	21	14.8		2 学期 古典名著	17	12.0	
	社会	28	19.7		2 学期 53 班	17	12.0	
	师范	3	2.1		2 学期国际语	43	30.3	
	自然	3	2.1		年级	1 年级	43	30.3
	工学	37	26.1			2 年级	75	52.8
	医药	1	0.7			3 年级	13	9.2
	艺体	15	10.6	4 年级		10	7.0	
未知值	2	1.4	未知值	5		0.7		

(四) 检查评价工具的适合性

1. 评价尺度的构成

评价尺度为《论语》提出的人性标准,即由修身、齐家、治国、平天下 4 个核心能力和 16 个下位细分能力组成。高在锡(2016)首次开发尺度后,不断修改和完善问题,目前 16 个细分能力各有 4 道题,共 64 道题。

评价尺度与 2021 年的问卷调查保持一致,采取了 Likert 的 5 分方式,但与去年从“完全不是”到“非常如此”不同,2022 年将回答选项设置为“(1)不知道、(2)知道、(3)知道但几乎不实践、(4)努力实践、(5)熟悉并舒适地实践”。这是因为《论语》的人性教育就是从认知开始,然后向着可以舒适进行的境界发展。调查问卷可详见本文“附录”。

从调查方法论来看,上述评价尺度的组成存在令人担忧的地方。如果同时问一个问题“是否知道”和“是否实践”的话,回答者会不知道自己该回答哪个。原本想通过立即回答引起坦率反应,这可能会成为绊脚石。尽管如此,本研究仍然坚持了上述评价尺度,这是因为教授们认为其适合观察知、仁、勇的体验过程。另外,在 2021 年的评价尺度下,各题的平均分为 4.1 分(5 分满分),分数非常高。是否实践选项的平均分为 3 分,呈正向分布,因此应该说是准确反映了现实性期待。

2. 评价尺度的可靠性和可行性

评价尺度的可靠性和可行性见表 5。首先,人性指数的信赖度结果显示,Cronbach 的 α 为 0.967,是非常高的水准,相比 2021 年的 0.958 出现小幅上升。其次,通过重要因素的分析确定其可行性。对 64 个问题进行了 KMO(Kaiser Meyer Olkin)指数调查,结果指数为 0.862,非常优秀。虽然这一数值比 2021 年的 0.893 有了小幅下降,但考虑到一般 0.7 以上即为优秀这一点,这样的评价尺度完全没有问题。

表 5 测量尺度的可靠性和可行性

区分	可靠性(Cronbach)	可行性(KMO)
2022 年	0.967	0.862
2021 年	0.958	0.893

3. 评价尺度的正规性验证

最后来判断一下尺度的正规性。通常,如果谷值不超过绝对值 2 和峰值不超过绝对值 7,则可以解释为不违反正态性。64 项不同问题的人性指标分析结果表明,所有问题均符合正态性假设。由于纸面有限,表 6 只介绍了全部问题的统计结果。

表 6 评价尺度的正规性验证结果

区分	问卷数量	平均	谷值	峰值
2022 年 进阶	142	247.59	- .940	.936
2022 年 事后	142	260.30	-1.014	1.109
2021 年 提前	210	258.46	-1.239	5.493
2021 年 事后	210	262.47	-1.358	2.358

在先行研究中暴露出的问题是各题的平均分数过高。以 2021 年的研究为例,参与者的平均分数为 4.10 分(满分 5 分)。平均分高导致教学效果难以判断。可能是因为与人性相关的问题大体上与日常生活守则相同,如果以“完全不是”到“非常如此”的形式提问,参与者容易根据已知的生活守则来回答。

为了有效解决这些问题,本课题组对评价尺度进行了较大改变。维持现有的 5 分尺度,以 2016 年研究提出的“了解人性(知)、熟悉人性(仁)、巩固人性(勇)”的核心能力为依据,最大限度地提高了人性评价尺度的可靠性。具体设置了“(1)不知道、(2)知道、(3)知道但几乎不实践、(4)努力实践、(5)熟悉并舒适地实践”等回答选项。

这是在一个问题中以“知道”和“实践”两个复合提问的方式,虽然会给参与者带来一些混乱,但这是反映《论语》核心价值的人性教育效果验证的评价尺度。此外,还修改了问卷中的部分问题,增加了两个关于授课满意度的问题,这些都旨在构建一种最优化的评价尺度。

从上述结果可以看出,2022 年的事前事后分数,以及谷值和峰值均比 2021 年有所下降。尺度从“完全不是那样”到“非常如此”修改为从“不知道”到“熟悉并舒适地实践”,完全达到了预期目标。其结果可以解释为,与 2021 年相比更加满足了正规性假设。但是,2022 年事前人性尺度平均值为 3.87 分(247.59 除以 64),仍然高于 3 分的中间值,因此尺度仍需要持续改进。

四、按参与者类型分析人性变化效果

(一)以平均差异分析验证效果

分析授课参与者的人性指数变化的结果显示,在 320 分满分中,事前分数总分为 247.59 分,事后分数为 260.30 分。通过授课增加的人性分数为 12.7 分,如果除以 64 道题,每道题增加 0.2 分(满分 5 分)。这种变化量(+12.7 分)比预评分 247.59 分增加了约 5.13%,结果具有统计学意义($p < 0.05$),因此可以判定该课程对人格变化有效。作为参考,2021 年因尺度问题等原因未能产生显著性变化(见表 7)。

表 7 基于平均差异分析的验证结果

区分		事前(A)	事后(B)	偏差(B-A)	显著性
总计	2022(n=142)	247.59	260.30	12.70	0.000
	2021(n=210)	258.46	262.46	4.00	0.131
修身		61.23	64.84	3.61	0.000
齐家		60.43	64.25	3.82	0.000
治国		63.65	65.79	2.13	0.012
平天下		62.28	65.42	3.14	0.001

另外,还追加观察了下位四个主要因素的人性教育效果。从表 7 可以看出,修身、齐家、治国、平天下能力都达到了有意义的水准($p < 0.05$),人性分数均有所增加。分值变化最多的是齐家(3.82 分),其他依次为修身(3.61 分)、平天下(3.14)、治国(2.13)。虽然每个讲师重视的内容都不一样,但据判断,以标本调查的课程为例,是因为集中进行了修身和治国的理论学习和实践验证。

(二) 积极、消极变化的学生人数分析

下面将事前事后值的差异转换为 10 分区间进行频率分析(见表 8)。结果显示,分数增加的学生占 69.8%,不变的学生占 5.6%,减少的学生占 24.6%。人性发生积极变化的学生比没有变化或发生消极变化的学生(30.3%)多得多,从这一点来看,可以说授课效果非常良好。但是,变得消极的学生人数也达到了 24.6%。因此,应该分析其中的原因并持续思考,改进还存在缺陷的教学方法。

表 8 基于频率分析的验证结果

变化幅度	频率	%	累计%	变化幅度	频率	%	累计%
-100 分以下	2	1.4	1.4	+01~10	24	16.9	47.2
-91~-100	1	0.7	2.1	+11~20	23	16.2	63.4
-81~-90	1	0.7	2.8	+21~30	16	11.3	74.6
-71~-80	0	0.0	2.8	+31~40	10	7.0	81.7
-61~-70	0	0.0	2.8	+41~50	10	7.0	88.7
-51~-60	2	1.4	4.2	+51~60	4	2.8	91.5
-41~-50	5	3.5	7.7	+61~70	4	2.8	94.4
-31~-40	1	0.7	8.5	+71~80	2	1.4	95.8
-21~-30	7	4.9	13.4	+81~90	2	1.4	97.2
-11~-20	6	4.2	17.6	+91~100	2	1.4	98.6
-01~-10	10	7.0	24.6	100 分以上	2	1.4	100.0
.00	8	5.6	30.3	未知值	0	0	100.0

五、结 论

通过至今为止的内容验证假设,由于对应标本 T 验证和频率分析结果满足了假设验证标准,因此“人性教育课程参与者的人性水准会提高”的假设初步得到了验证。特别是该结果与 2021 年相比得到了很大的改善,因此意义更加重大。但研究过程中也暴露出了一些局限性,因此考虑这些因素我们需要再行探讨本研究的内涵。

首先,人性教育课程对人性变化有效,这一点可以赋予大学讲座很大的正当性。无论人文教育的教育价值多么深奥,在现代社会,在 15 周的有限时间内大学生能否理解,运用现代意义上的人性尺度是否也能体现出数值化的成果,甚至同时间同成本相比是否有效的教育方法等问题的证实全部非常重要。因此,通过《成均论语》课程,人性分数增加了 12.7 分,与事前相比提高了 5.13%,极大证明了课程的积极贡献。

另外,推动知、仁、勇的价值尺度化,引导平均值的变化也是非常积极的结果。正如前言所述,2021 年的研究中存在各题平均值过高(4.1 分/5 分满分)的问题,这是必须要解决的。但是通过此次研究,不仅丰富了知、仁、勇的意义,而且尺度的正态性问题也得到了部分改善。

当然,尺度的问题仍然存在。对于上述正态性问题,各题平均值虽有小幅下降,但仍高达 3.87 分(满分 5 分)。另外,虽然从 2016 年开始就一直在持续的改善,但研究组选定的问题是否充分体现了《论语》的价值仍然存在疑问。因此,仍需要不断对此进行改进。

再对上述问题进行延伸,如果改善了问卷,则也有必要对研究对象进行扩大。目前,由于人

性尺度的完成度较差,因此被动的分配给多门课程。因此,如果问卷问题被多个学者判断为合适,就可以分配给多位教授,这意味着可以进行更多的分析。例如,如果能充分确保问卷数,可以根据年级、性别、学科、教授者的授课方式、授课满意度等进行分析。这有助于提高教学方法,例如教授可以根据学生的特点进行授课,或者共用在不同领域具有优势的教授之间的 Know How 等。

另外,为了掌握授课效果是否长期持续,有必要对毕业后的学生进行追踪调查等。《论语》中的话语对毕业后的生活给予了怎样的帮助等相关问题应该纳入调查范畴。希望今后这些调查结果能够有效累积,并使论语的价值充分得到现代的认可。

附录 成均人性指数问卷调查事项示例

您好。本问卷是为提高教学品质而进行的调查,可能会耽误您一点时间,还请一一回答。
 您的作答将会匿名处理,根据《统计法》第 13 条,除了调查研究目的外,不做其他任何用途。请您如实作答。
 同时,该问卷调查将在学期初、学期末(共两次)以相同的内容进行,敬请知悉(为了观察学期初和学期末的变化)。
 非常感谢您的作答。

您的学号:

※ 请阅读下面的题目,根据您的平时想法如实打√。①—⑤代表的含义如下:

不知道 [无知]	知道 [学知]	知道未实践 [无行]	努力实践 [利行]	熟知并习惯性实践 [生知安行]
①	②	③	④	⑤

事项	①	②	③	④	⑤
1. 我认为自己是尊贵的人。					
2. 我想成为对社会有益的人。					
3. 我知道自己想做什么事情。					
4. 为实现梦想我不会放弃,会一直努力。					
5. 生气的话我会努力让内心平静下来。					
6. 我注意不要因为过去的事情而存有偏见,也不要提前臆测还没有发生的事情。					
7. 我努力集中精力投入到这一刻所做的事情中。					
8. 我努力端正行为举止、改掉不好的习惯。					
9. 我要注意观察所面对的事情,不能歪曲事实。					
10. 我充分考虑如何正确行事。					
11. 面对难题,我努力寻求智慧。					
12. 我想通过读书广泛地学习,并比较一下我的情况。					
13. 我努力观察我的想法是否正确,哪怕是一件小事。					
14. 我在别人看不见的时候也能端正心态。					
15. 我努力把知道的东西付诸实践。					
16. 我为了不重复错误的行为而努力。					
17. 我认为不受伤,健康地生活才是孝道。					
18. 我清楚地知道父母的年龄和生日。					
19. 我比较喜欢和父母坦率地谈心。					
20. 我怀着恭敬的心情努力尊重父母的意愿。					
21. 我觉得兄弟姐妹是密不可分的。					

(续表)

事项	①	②	③	④	⑤
22. 我不和兄弟姐妹争吵,努力友好相处。					
23. 兄弟姐妹有困难,我很乐意帮忙。					
24. 我有好的东西,会想和兄弟姐妹或亲戚朋友进行分享。					
25. 我努力熟悉和尊重家庭成员的差异。					
26. 我努力说明做家务。					
27. 我认为对待亲戚长辈应该像对我的父母一样恭敬。					
28. 我经常和亲戚表兄弟们沟通,相处得很好。					
29. 我先向邻居打招呼。					
30. 我热心去爱护邻居的孩子们。					
31. 我会因邻居们处境艰难而担心。					
32. 我会想与具有优秀品质的邻居变得亲近。					
33. 我有可以向其毫无顾忌地吐露心声并能理解我的朋友。					
34. 我寻找朋友那里可学习的优点,并努力使自己也能一样。					
35. 朋友指出错误时,我会虚心接受并注意改正。					
36. 发现朋友的缺点,我会反省自己有没有。					
37. 我一定会遵守与别人的约定。					
38. 我不会强迫别人做我不愿意做的事情。					
39. 我不在意别人的说法,默默地做我该做的事情。					
40. 我会站在他人的角度思考问题。					
41. 我认为即使遇到困难也要正确行事。					
42. 我吃亏了也不去追求不正当利益。					
43. 别人要有不当行为,我会适当地提醒一下。					
44. 我关心社会的正义。					
45. 我会先自己端正行动,努力给别人树立榜样。					
46. 我怀着奉献的心甘情愿地参加社会服务。					
47. 我对自己承担的工作是负责的。					
48. 当我遇到被认为是弱者的人时,我会让步和照顾。					
49. 我认为其他国家的人在困难的时候应该人道地给予说明。					
50. 我尊重其他国家的生活文化。					
51. 我想为祖国和平与繁荣做点事情。					
52. 我对维护世界和平的活动感兴趣。					
53. 我认为和不同环境的人一起生活很重要。					
54. 我认为应该无差别对待移民,其应得到社会尊重。					
55. 我对不同文化持开放态度。					
56. 我会倾听少数人和弱者的声音。					
57. 我希望周边国家的人们能够享受快乐和完整的生活。					
58. 我一想到贫困国家的人们就产生援助之心。					
59. 我认为国家竞争力方面,信任比经济实力更重要。					
60. 我认为国际社会应该考虑与国家间的互帮互助。					
61. 有掉下来的垃圾我会捡起来。					
62. 我节约使用水电等资源。					
63. 我认为自己有责任尊重和保护任何生物体。					
64. 我参加环境保护的志愿活动及捐款。					

(责任编辑:张 涛)

François Noël, Reading Chinese Philosophy and Spiritual Transformation

Yves Vendé

摘要: 卫方济(1651—1729) 1711年出版了两本与中国哲学有关的书。《中国哲学》根据亚里士多德的框架向欧洲人介绍儒家思想,《中国经典》是六部儒家经典的译本。这两本书论述了一位欧洲传教士是如何通过阅读儒家经典及其注释而得到转变的。尽管卫方济的著作被卷入“中国礼仪之争”,克里斯蒂安·沃尔夫等几位德国哲学家对这些著作还是有所了解的,并在伦理领域的理性自主性受到威胁的辩论中使用了这些著作。卫方济的理论前提和解释方法可能从当代学术的角度看已经不再那么重要,但是他的这一案例表明,儒家经典的阅读是在伦理与实践的层面上改变一个欧洲学者的。卫方济的作品也邀请我们重新考虑系统哲学和作为实践的哲学之间的现代分裂,而这一分裂皮埃尔·哈多的著作已经做以批评了。从这个意义上说,卫方济将亚里士多德与孔子联系起来的尝试见证了一场更大的运动。

关键词: François Noël; 新儒家; 比较哲学

作者简介: 温德,法国天主教里尔大学(巴黎 59016)

When Christian Wolff (1679–1754), in 1721, delivered his famous *Discourse on the Practical philosophy of the Chinese* at the recently founded University of Halle, he was promoting the autonomy of ethics.^① Human beings could rely on their reason to shape their actions. This speech created a fierce controversy between rationalists and pietists in Germany, ultimately leading Wolff into exile and leaving traces in Kant's moral philosophy. In his presentation of the Chinese tradition, Wolff mainly relied on a Jesuit introduction to Confucianism and especially François Noël's translation of *The Six Classic Books from the Chinese Empire* (*Sinensis Imperii libri classici sex*), published in Prague in 1711. Another of Noël's books was published the same year, the *Treatise on Philosophy of the Chinese* (*Philosophia Sinica*). Nevertheless, it soon had been removed from circulation under the pressure of Catholic Church officials. The *Sinensis Imperii libri classici sex* was let in circulation as its contents seemed less controversial.

François Noël's *Philosophia Sinica* is a systematic presentation of Confucian philosophy in three

① For an English translation of the *Oratio de Sinarum Philosophia Practica*, see Ching & Oxtoby, 1992, 145–186.

treatises; the first part deals with metaphysics, the second with rituals, and the third one with moral philosophy. It was caught in the middle of the Rites controversy (*zhongguoliyizhizheng* 中国礼仪之争), an XVII–XVIIIth centuries debate with three layers: 1. Over the nature of the Confucian rituals (are they religious or civil rituals, and can Chinese catholics attend them?) 2. What is the correct way of translating god in Chinese (is it possible to use *Taiji* 太极 besides *Tianzhu* 天主 or *Shangdi* 上帝 to speak about God?),^① 3. and the status and interpretation of the *Book of Changes* (*Yijing* 易经): shall the *Book of Changes* be considered as an equivalent to biblical texts?

In this context, according to his superiors, Noel's presentation of Chinese philosophy seemed to give too much grist to the Jesuit's opponents in Europe. Against them, in the *Third Treatise of the Philosophia Sinica*, Noël sought to show how Confucian thinkers had developed an ethical system of equivalent value to Aristotle and that this system should be acknowledged as such. According to Noël's interpretation, Confucianism and Aristotelianism established a moral system based on natural reason. Both traditions offered resources to develop an understanding of human life, integrating feelings, body, and mind without direct appeal to a supernatural layer (received through a biblical revelation). The risk from the point of view of Christian theologians was that the Bible and the Christian tradition would become superfluous. This is why part of European intellectual tradition set aside Noel (and Wolff) in the XVIIIth century.

Nowadays, it is evident that Noel's approach needs to be criticized in light of contemporary sinology, comparative, and trans-cultural philosophy reflections. But, Noel's perspective, which considers Confucian ethics—like Aristotle's—as a useful reservoir of symbolic tools when guiding and leading a fully human life, constitutes a witness and a step of a more extensive process of bridging traditions and building an acceptable common base about ethics for people caught in between different communities. His example of someone belonging to the western tradition, exposing himself to China and Confucian Classics for more than fifteen years, and being transformed by their reading is inspiring: to read and meditate on “foreign” texts is always an invitation to go deeper in the understating of human life, even when it is at the risk of being caught between two orthodoxies, as Noel was with Roman Catholic church on one side and Chinese imperial perspective on the other side. His testimony is also an invitation to go back to understanding Philosophy as a transformative activity and not only as the framing of abstract systems, a perspective already developed by Pierre Hadot and used by scholars of Chinese philosophy. In that sense, Noël's understanding of philosophy as a process makes the dialogue between Aristotle and Neo-Confucianism practically possible in the field of ethics, even if this dialogue remains problematic at the metaphysical level.

In this article, I will not summarize all the complexities of the Rites controversy crisis but rather take Noel as an example of how one can be transformed by reading “foreign” Classics to the point of considering these Classics as valuable for one's self-cultivation and ethical training.^② By exposing

① On this point see Meynard 2018.

② For a summary of the Rites controversy, see Rule 2004 and Mungello 2012.

himself to Chinese symbols (Classics), Francois Noël experienced a transformation of his framework inherited through his scholastic formation at the University of Douai (nowadays northern France).

Therefore, Noël's comments on Chinese Philosophy in the *Philosophia Sinica* are not first to be taken as an accurate description of Confucianism, and even less an exposition of contemporary Christian Ethics, but as an example of how cultural symbols are mediations for a spiritual transformation and a historical witness of how when symbols from different traditions meet, a change is taking place in the agent experiencing the encounter.

To describe the transformation experienced by Noël in his exploration of Chinese philosophy, I will first focus on Noël's context: how philosophy was understood in Douai, where he received his early training; I will then analyze Noel's opinions about Chinese philosophy, and how these changed his understanding of human life and Ethics. In the third part, I will go back to an understanding of philosophy as a process that does not disconnect theoretical research and ethical transformation, which is what Noel's experience of exposing himself to Chinese Classics exemplifies. In the last part, I will show how considering philosophy as a transformative process is consistent with contemporary research on Chinese philosophy by exploring the reception of Pierre Hadot's thought in Chinese studies.

I. Philosophy in Noel's context

During the sixteenth century in Europe, philosophy had at least two meanings. The first meaning inherited from scholasticism considered philosophy a science encompassing metaphysics, logic, and ethics, for example, in the works of Francisco Suarez (1548–1617). The second meaning referred to the broader sense of 'wisdom' in reference to the Greek tradition. In his *Essays*, Montaigne (1533–1592) used the term in contrast with other disciplines, such as history or poetry, to criticize the focus on the first layer. Montaigne famously commented on the stoic maxim "to study philosophy is to learn to die" (Montaigne, 1580, I. 19), and encouraged the study of philosophy as a beneficial guide for action regardless of age:

Since philosophy is that which instructs us to live, and that infancy has its lessons as well as other ages, why is it not communicated to children sooner? [...] Philosophy has discourses proper for childhood, as well as for the decrepit age of men. (Montaigne, 1580, I. 25)

This tension between a systematic approach and an existential understanding goes back to the roots of philosophy in Ancient Greece. In Platonism, Aristotelianism, and Stoicism, there is no disconnect between searching for knowledge and moral effort: looking for Forms-Ideas is both a gnoseological and moral process. This can be observed in the examination process as Socrates conducts it in the *Alcibiades*, *Apology*, *Meno*, and *Lachès* (Hadot, 2002, 198–202).^①

This two-fold perspective is consistent with how Jesuits conceived learning in the XVIIth century

① Examination is a movement out of the soul (ex-anima) that seeks to look at things-matters-events from a new perspective.

and how they translated the *Analects* and Confucian Classics. For example, they equalized Confucian learning (*xue* 学) with philosophizing and the Confucian moral ideal of the nobleman (*Junzi* 君子) with the figure of the philosopher (Meynard, 2015, 57–60). For them, the first purpose of training in liberal arts and philosophy was the spiritual and ethical transformation of the individual and social subject, in Christian terms: proclaiming the gospel (*Ratio Studiorum*, 1599, 207). A few years after the creation of the Society of Jesus in 1540, Jesuit colleges (Higher Education Institutions) flourished throughout Europe (180 colleges in 1579, 293 in 1608). In 1599, the *Ratio Studiorum* appeared: this text brought together fifty years of teaching experience in these colleges, tried to meet each place's particular needs (the context of Messina or la Flèche is not that of Douai), and gave indications of what helped to structure the studies. In Jesuit schools, philosophy classes were based on various Aristotelian commentaries (Grendler, 2017, 400). The first years of the training focused on grammar, humanities, logic, and rhetoric, the second year on Aristotle's *Physics*, and the final years on the *Metaphysics* (Grendler, 1989, 377–381 & Lohr, 1995, 80).

In Jesuit training, the role of philosophy became broader than just preparing students for theology as it was in the Middle Ages. In the middle of religious turmoil between Roman Catholics and Protestants, the capacity for philosophical reflection—to acknowledge a natural layer of reality without a reference to a supernatural end—became increasingly prominent. The contact with Chinese sources intensified this trend (Wolff's discourse can be seen as an extension of this perspective). With the birth of modern sciences and their presence in the Jesuit curriculum, the consideration of nature as self-consistent (without necessarily being an emanation or dependent on a creator) invited Jesuits to reflect further on the autonomy of secondary causes (Gilbert, 2020, 11 & Grendler, 2017, 400).^① Jesuit commentators on Aristotle were already not merely Thomistic but introduced elements from Scotism, Nominalism, and Averroism in their commentaries. It is impossible not to mention the role of Pedro da Fonseca (1528–1599), who first taught in Évora near Lisbon. Fonseca was asked to write commentaries on Aristotle that became textbooks for Jesuits colleges throughout Europe (Blum, 1995). Many intellectuals who trained in Jesuit colleges during the seventeenth century, including Descartes in La Flèche (1596–1650) and François Noël in Douai, were educated using Fonseca's manuals. In his commentaries on Aristotle, Fonseca does not offer a linear analysis of Aristotle's text but systematically groups similar questions together (Carvalho, 2020). Noël's *Philosophia Sinica* employs an analogous method when commenting on Chinese Classics. Fonseca also highlights the possibility of knowing particulars, distinguishing between formal and objective knowledge, which is one way to keep philosophy unified despite the growing tension between natural philosophy and metaphysics on one side and ethics on the other (Gilbert, 2020, 17). Later on, with the works of Benito Pereira (1535–1610), it became increasingly apparent that Aristotle's principles could not explain everything

^① The structure of the Third Treatise of the *Philosophia Sinica* reflects this evolution as Noël pays attention to the secondary principles of human actions.

and could not serve anymore as a unifying principle of knowledge. ^① There was a need to re-articulate the division/connection between the different parts of the Aristotelian system (Lohr, 1995, 88).

One century later, these two layers—systematic philosophy and search for wisdom—were still present and connected in the seventeenth century. Still, a rupture was happening between ethics and philosophy as a science. For example, both Descartes and La Rochefoucauld (1613–1680) take a critical stance toward a philosophy that embraces all dimensions of the search for wisdom and knowledge:

Philosophy triumphs easily over past evils and future evils; but present evils triumph over it. (La Rochefoucauld, *Sentences and Moral Maxims*, Bund & Friswell Tr.)

I did not, however, cease to hold in high regard the academic exercises with which we occupy ourselves in the schools. I knew that the languages learned there are necessary for the understanding of classical texts; [...] that writings dealing with morals contain many lessons and many exhortations to virtue that are very useful; that theology teaches one how to reach heaven; that philosophy provides the means of speaking plausibly about all things and of making oneself admired by the less learned. (Descartes, Cress Tr. , 1998, pp. 3–4)

Of course, Descartes' project also shows the split between the two dimensions of philosophy—theory and practice—though Descartes' temporary moral rules in the third part of the *Discourse* keep ethical reflections in the loop. Even if local teachers had a relative degree of freedom in their course content, Noël and Descartes were trained in a similar system: Coimbra's manuals and Jesuit colleges. Therefore, unsurprisingly, in meeting with the Chinese tradition, Noël would handle the tension between understanding philosophy as a system of sciences and as the search for wisdom in the *Philosophia Sinica*.

Later on, soon after the publication of the *Philosophia Sinica* and Wolff's discourse, the term philosophy would be denied to the Chinese tradition, as exemplified by Giambattista Vico (Canaris, 2019, 145–163). This trend was then extended throughout the nineteenth century. For example, between 1825 and 1830, when Hegel was teaching Chinese thought, he discussed Confucianism and Taoism by referring respectively to the works of Jesuit missionaries and the French sinologist Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788–1832) (Griffioen, 2012, 22). Hegel understood Confucianism as a state religion but without spirit, corresponding to the first stage of development in history. According to Hegel, Confucius was not a philosopher but only a moralist:

Hegel notes: Confucius' remarks are 'not without spirit, but there is nothing outstanding about them. . . . His books reveal a good understanding of affairs of man. However, he deals mainly with popular morality.' Consequently: 'one looks in vain for speculative philosophy in Confucius for he was merely a practical statesman.' (Kim, 1978, 174)

^① Recent literature on Aristotle by James G. Lennox, David Charles, Sean Kelsey, and others is tackling this exact issue.

In Hegel's perspective, a split had occurred between two orientations: a moral orientation, in which texts and reflection are oriented toward building character and helping agents to make decisions, and a more systematic direction, which conceives philosophy in metaphysical and epistemological terms.

By choosing to call Chinese tradition philosophy as opposed to religion or purely ethical thought, No l is consistent with earlier Jesuit writings on China (Meynard, 2015). This interpretative choice invites us to insert No l's work on ethics within the broader context of intellectual engagement between China and the West.

Regarding Noel, he was born on 18 August 1651. Following the plan of studies described above, No l studied humanities for four years in Mons (1664–1668) and then philosophy for two years in the College de Marchiennes at the University of Douai (1668 – 1670) which was then an important academic center in Northern Europe. He then joined the Society of Jesus in 1670. In Douai, Noel became familiar with a range of Aristotelian commentaries, including those produced in Coimbra between 1592 and 1603, as he mentions them in his *Philosophia Sinica* (Meynard and Canaris, 2023, I.1 ch. II Q.6). It is also there that he heard about Japan and Chinawhere he was sent in 1685.  

How did Noel react to his exposure to Chinese philosophy, especially regarding ethics? Let's say a few more words about this.

II. No l's understanding of Chinese Classics

In the preface to the three treatises that constitute the *Philosophia Sinica*, No l discusses the meaning of the term philosophy in reference to the Chinese tradition. No l qualifies that by philosophy, he is referring not to the modern sense of it, but to the Greek style of it, according to which the search for knowledge and wisdom are bound together without being identical:

For [the Ancients], philosophy was sometimes expressed as the pursuit of correcting virtue and thought, sometimes as the operation of correct reason and as a way of life, sometimes as the knowledge of divine and human matters, sometimes as the intellectual habitus, permanent through wisdom and prudence and governing human actions. From this, a double-fold philosophy comes to being: one speculative which exercises its efforts in scrutinizing the truth of things, one practical which prescribes definitive laws in guiding the order of human action. With the help of the latter, we reach truth; with the help of the former, we reach morality. In this work, I followed this method of philosophy and divided the work into three parts or treatises, with the First treatise examining mostly the truth of speculation and the second and third, the morality of operation. (Meynard and Canaris 2023, *Philosophia Sinica*, Preface).

In the following lines, No l continues referring to Aristotle as a framework for discussing the

  For further details on Noel's intellectual biography, see my own article in Meynard and Canaris, 2023 (forthcoming).

Chinese tradition. While at first, the division between the theoretical and moral dimensions seems clear, several elements from the Chinese tradition invite him to move away from a pure Aristotelian framework. For example, Aristotelian philosophy is not ideal for analyzing rituals and etiquette, which are treated in the Second Treatise. This explains why he readily refers to the Platonic philosophers to justify the structure of the three treatises:

The ancient philosophers, especially the Platonists, distinguished philosophy in rational, natural, and moral philosophy. Thus, the first treatise expresses or at least sketches rational philosophy; the second, natural philosophy; the third, moral philosophy. (Meynard and Canaris 2023, *Philosophia Sinica*, preface).

The mention of the Platonic philosophers serves to reorganize the analogies between Chinese and Western traditions. This is repeated shortly after:

Or it is said, as being in Heaven, Reason is called Law (*ming* 命); as being in human beings and other things, it is called nature (*xing* 性); as being in actions, it is called the way or the norm (*Dao* 道); but it is always the same Reason (*li* 理) (E). Is there not a similarity with the opinion of the Platonic philosophers who set a triple status for things: ideal in the divine mind [corresponding to *tian* 天], natural in the production of things with the participation and impressions of ideas [corresponding to *xing*], and rational in the human mind [corresponding to *xin* 心]? (Meynard and Canaris 2023, *Philosophia Sinica*, I. ch. II. Q. 2).

For Noël, there is a correspondence between Neo-Platonism and the Confucian approach. By creating an analogy between two understandings of human beings, Noël builds a bridge between the conception of heart-mind (*xin* 心)—a notion developed in the *Mencius*, a text Noël is discovering after several years in China—and the soul (anima *psukhê* ψυχή ἦ). Another analogy worth noting is the connection created between reason (ratio *logos* λόγος ζ) and *li* 理. It is impossible to ignore here the Neo-Confucian influence on Noël's interpretation. If the first Jesuits in China rejected Neo-Confucianism, this is not the case for Noël, who relied on Neo-Confucian commentaries on the Classics and was much more interested in the *Yijing* and the *Mencius*.

Noël was aware of the criticism that such parallelism could provoke from detractors of the Jesuits' missionary approach in China. Therefore, Noël carefully explains that the Chinese lack Greek anthropomorphism and pantheism, whereby God is conceived as the soul of the world (Meynard and Canaris 2023, *Philosophia Sinica*, I ch. II Q. 6). Even if there is a risk, the parallelism between Platonic philosophy and Chinese thought is still helpful to describe the movement as the internal principle of things. However, human beings should remember that the “names” they give to the principle at the foundation of reality should not be confused with the reality of this principle itself. In fact, in both traditions, there is the consciousness that language can sometimes not grasp the most fundamental layer of reality correctly (Meynard, 2018, 219 – 230). By departing from a pure Aristotelian frame of interpretation and giving room to Neo-Confucian thought, Noël followed a trend in

Europe that acknowledged the value of natural philosophy and created realities. In the Third Treatise, this stance allows Noël to valorize Chinese tradition as almost an equivalent to Western philosophy.

While the term philosophy and references to Plato and Aristotle are almost absent from the Second Treatise on Rites, Noël returns to them in the preface of the Third Treatise on Ethics, highlighting the similarities between Chinese and Western thought:

Like the ancient wise men, the Chinese do not use the method of precepts when they philosophize. They discuss the matter, not the theory. Among them, there is use not of artificial but of natural logic. They often mingle natural philosophy with moral matters by applying allegorical interpretations. (Noël, *Philosophia Sinica* III Preface, Vendé Tr.)^①

These remarks from Noël need to be positioned in the mid-seventeenth-century context where the connection between ethics and logic was discussed, as exposed in the first part of this article. For example, in 1662, Antoine Arnauld (1612–1694) and Pierre Nicole (1625–1695)—great opponents to the Jesuits in the Jansenist quarrel—published a treatise on logic in which they proceeded through syllogisms and took mathematics as a “*reference that should be transposed to the study of language statements, and reasoning*” (Marquis, Papini, Prade, 2014, 610). Of course, in such a mathematical understanding of language, there is no room for discussion on the ethical effects of reading Classics, whereas for Neo-Confucian authors—such as Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) whom Noël quotes abundantly—reading a book was not only an effort to accumulate knowledge but also a way to train the will and exert the psycho-physical stuff (*qi* 气).^② The humanistic tradition in which Noël was trained in Douai would advocate for a similar purpose in learning (Meynard and Canaris 2023, *Philosophia Sinica*, I Preface). Unsurprisingly, when Noël formulates the principles of his hermeneutics for interpreting Chinese texts, he adopts the Mencian criteria: that a word or a sentence should not be taken out of its context.^③

Consequently, Noël’s exploration of Chinese tradition leads him to a new perspective on human life understanding: integrating the notion of *qi* 气, as prime matter—the lighter air embedded in terrestrial things—Noël needs to move away from the Greek division between the soul and the body. Indeed, Noël integrates Confucian elements and acknowledges some continuity in the constitution of beings:

Therefore, the thinnest substance of air, or rather air particles, is the matter out of which animate and inanimate bodies of objects are made (A). The substantial form of things is the

① “Artificial” here refers to a logic founded on principles and rules akin to that of Aristotle. For a contemporary evaluation on the equivalences between Aristotelian logics and Early Chinese philosophy, See Jinmei Yuan, Jinmei, 2005, 181–199). See also the works of Chris Frazer on Chinese logic in the Classical period. This debate about the presence or not of logical reflections in Chinese Philosophy is another aspect of the discussion regarding Hegel’s statement and the reaction to it by contemporary intellectuals.

② See my Ph. D. dissertation *Cong Bijao dao Duihua: Kua Wenhua Zhexue Shiyu Xia de Zhuxi Dushufa Yanjiu Zhongshan Daxue*, 2018.

③ This perspective of the *Mencius* is thoroughly explored by Chun-chieh Huang, (See Huang, 2001, 15–29).

essential reason that perfects prime matter (B). The universal efficient cause of all things is Heaven, which is treated in the First Treatise. When used in reference to immaterial Heaven, or God, it can be thought of as the first Cause of the Universe; when used in reference to material heaven, it concerns the universal second cause, or rather the universal virtue (*Virtus*) of the Supreme Lord, *Shangdi*, (namely, the Divine Power) who dwells in Heaven and Earth, and produces all the corporal things of the world (C), by the alternation of *yang* (motion) and *yin* (rest), and of the five elementary principles: water, fire, wood, metal, earth (Chinese call these five [2] the original elements and describe all things, including moral matters, by the use of these categories). (Noël, *Philosophia Sinica*, III Preface, Vendé Tr.)

Despite the criticism that should be made nowadays to the assimilation of the notion of *Shangdi* with the Christian God, this passage shows how Noël is bridging the two traditions, as well as the following:

Now, let's turn to ethics, which the Chinese consider their most important science. Like Aristotle, the Chinese divide ethics into three parts: monastic, which guides man as a private person in order to reach his private good; economic, which guides man as a member of a family in order to achieve the good of the household; and politics, which guides man as part of a kingdom in order to achieve the public good. We will consider here Chinese ethics in comparison with Aristotelian ethics, that is, the ethics of the Chinese pagans in comparison with the ethics of the pagan Aristotle. But it should be carefully [3] noted here that the Chinese differ significantly from Aristotle in their treatment of the three parts of ethics, for the Chinese treat the three parts using maxims alone without order or method, according to the occasion. Therefore, it was quite difficult to reduce all those dispersed branches to the Aristotelian framework. (Noël, *Philosophia Sinica*, III Preface, Vendé Tr.)

In other terms, Noël uses Aristotle's thoughts to organize Chinese insights. Still, regarding the content of Chinese ethics, he gives the same value to Chinese authors as to Aristotle. This parallelism will continue all along the Third Treatise. Echoing the tension between practical (natural) philosophy and theoretical (revealed) philosophy, Noël's reflections remain at the level of natural reason, which undeniably enjoys a certain autonomy and value. To some extent, if the Christian God created the Chinese culture, and if the Christian God desires to meet with fully human persons—educated in a culture that helped them to become more humane—then self-cultivating, achieving some human excellence, as Aristotle and Neo-Confucianism support it must be of some value in the eyes of the Christian God, even if this process does not rely on biblical revelation. German readers of Noël, like Christian Wolff, did not miss this point. Therefore, Noël's attempt to integrate Neo-Confucian interpretation of human life in a Christian frame is consistent with his theological assumptions. But, of course, several assumptions are projected on Confucian Classics here.

Even though Noël's interpretation of Confucianism is impossible to hold nowadays, his effort is an

invitation to reconsider the status of the Confucian tradition in the history of Western philosophy. Noel’s historical contribution echoes and contrasts contemporary philosophical reflections on Chinese tradition. The works and research of Pierre Hadot on Ancient Greek philosophy and his understanding of philosophy as a practice will help us to achieve that.

III. Hadot and Noel’s on Philosophy as a practice

In the past decades, Pierre Hadot’s expression “philosophy as a way of life” has often been used by Chinese philosophers and Sinologists in reaction to Hegel’s denigration of Chinese philosophy mentioned at the end of the first part of this article.

In a book published in 2019, *Philosophy as the education of Adults* (*La philosophie comme l’éducation des Adultes*), several unpublished or ignored texts by Pierre Hadot (1922–2010) are edited together. One of the interlocutors of Hadot in this collection of articles is Hilary Putnam, who sees philosophy as having the ability to change our perceptions by challenging and re-evaluating our everyday assumptions and beliefs about the world. According to Hadot, by challenging traditional views of realism and meaning, Putnam argues that philosophy can help us to re-evaluate our perceptions and beliefs and to see the world in a new and different way. Putnam also believes that philosophy can help us understand our perceptions’ limitations and recognize that there may be multiple ways of understanding and interpreting the world (Hadot, 2019, 179). This is consistent with Ancient Greek philosophy views (and part of Neo-Confucianism).

In antiquity, many Greek philosophers sought to influence the way of life of their followers (Plato, *Republic* 618c) and make them live life as fully human, and even sometimes even at the limit of humanity (for example, in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*). The philosopher does not teach disciples a particular skill, he does not prepare them for a specific profession, but he seeks to transform their sensibility, character, and way of seeing the world or relating to other human beings. This process always takes into consideration the moment and circumstances of relationships. (Hadot, 2019, 182). This joins with Putnam’s critics of a philosophy that is only for specialists (Scholasticism and Hegelianism) preoccupied with deconstructing or constructing systems. This kind of philosophy ignores the last end of reason, i. e., the search for wisdom and becoming fully human. According to Hadot, the philosophy that interests every human being is a cosmic philosophy of the world where autonomous existence, in connection with the whole, is possible. As for thinking by oneself, it supposes a minimum of confidence in one’s ability to produce logos alone. This presupposes the ability to put oneself in the place of others:

To educate oneself, to become an adult is to ‘universalize’ oneself, at the same time to put oneself in the place of others, but, perhaps also, to re-situate oneself in the universe. (Hadot, 2019, 188) (my translation from French).

This conception of philosophy and ethics can be connected with Noel’s statement about Confucian

philosophy. According to Hadot, at the heart of every philosophical enterprise is a transformative experience. Ancient Greek philosophy was first understood not as a reflection on logic and metaphysics but as the choice of a community and a style of relationships. These two elements appear to be very similar to Confucius's project about becoming a noble person (*junzi* 君子) by completing humanity (*ren* 仁), i. e., by choosing a style of interpersonal relationship (Ames and Hall, 1995). Consequently, in ancient Greece, to join a school of philosophy was also to enter a process of transformation of the 'self', whether through study and learning or spiritual exercises (spiritual in the sense that they were exercises of the intellect, not in the sense of religious practices). All these exercises were attempts to overcome the partial 'self' to reach a more universal 'self' and adjust to the world around us (Hadot, 1995, 276ss).

Consequently, there is no fundamental difference between ethics and any other aspect of philosophy. In that sense, the modern definition of ethics regarding the rightness and wrongness of actions is problematic (Hadot, 2001, 129). Ethics should rather be understood as a reflection on achieving the best life possible and how to transform ourselves by identifying a greater good in our lives. For example, in the *Timaeus*, Plato explains how the most excellent part of the human being—which can be likened to the thinnest air in Noël's understanding of Chinese philosophy—always tries to put itself in agreement with the world around the subject. As such, what happens to us or whatever we do in daily life is inseparable from the possibility of philosophizing, i. e., being transformed by the investigation of things to know their coherences (*Gewu qiongli* 格物穷理), which, as Noël mentions, is a key principle in the Neo-Confucian project. To put it bluntly, according to Hadot, there is no separation between everyday life and philosophy:

Philosophy is not an activity reserved for a contemplative who remains in his study and which would cease as soon as he leaves it or as soon as he leaves his desk, but rather it is an absolutely daily activity. (Hadot, 2001, 133), (My translation from French).

This perspective can be applied to Noël's presentation of the Confucian tradition.

Based on the Neo-Confucian program of self-cultivation, Noël explains that the perfection of the intellect in the soul “consists in attaining the perfect knowledge of good and evil, which is acquired when all the inner and outer, that is, intrinsic and extrinsic, more subtle and rudimentary, higher and lower reasons of things and nature, are carefully evaluated and clearly penetrated, duly distinguishing truth from falsehood, honesty from shame, light from shadow” (Noël, *Philosophia Sinica*, III Ch. II Q. 3, Vendé Tr.). Here, to know is not only to understand the reasons (*li* 理), or in a contemporary translation, the patterns or coherences of things, events, and actions, but to know their moral value and choose accordingly (Angle and Tiwald, 2017, 29). It's a knowledge that affects the will depending on its habits (Noël, *Philosophia Sinica*, III Ch. II Q. 4). For Noël—and this is consistent with the seventeenth-century framework—these natural and moral layers of cognition lead to a metaphysical knowledge: “for then our intellect acquires complete clarity and its ultimate perfection. Then he who knows the natures and reasons of things properly, immediately understands also what

Heaven or the Lord of Heaven is” (Noël, *Philosophia Sinica*, III Ch. II Q. 3, Vendé Tr.). The quotation (E) that supports this affirmation comes from Zhang Juzheng’s (张居正) commentary on the *Great Learning* (*daxue* 大学). This locates Noël in conversation with a Confucian perspective where knowing something is not morally neutral (Chen Lisheng, 2015).

On this point, Noël is an example of someone transformed by learning the Confucian Classics. He did not only follow former Jesuits’ presentation of Confucianism, but by changing his perspective on Neo-Confucianism, he also gave room to Zhu Xi’s interpretation of the Classics (Meynard and Canaris, 2023). Integrating the Neo-Confucian program of self-cultivation in his Ethics, Noel puts a focus on practice in order to transform how the knowing subject relates to the world: “*As the property of the ear is to hear, and the eye to see; so it is a property of the intellect to know and penetrate the reasons of things so that it can distinguish honesty from disgrace in things either heard or seen. But in the good and stable practice of this intellectual faculty consists the sublime dignity of wise men, by which they are distinguished from unwise little men (D)*” (Noël, *Philosophia Sinica* III Ch. II Q. 3, Vendé Tr.). Noël refers to the Confucian idea that human beings are equals by nature but differ by practice (*Analects* 17.2).

Understanding philosophy as an exercise where the moral effort of knowing truly transforms the heart-mind is not foreign to the first meaning of philosophy I described previously in the first part of this article and thanks to Hadot’s understanding of philosophy.

This also explains why Pierre Hadot’s perspective caught the attention of contemporary Chinese scholars investigating Confucianism. Indeed, part of contemporary research assumes that philosophical work implies a transformation operated by the action of philosophizing, i. e. , by studying and exploring Classics. This transformation can be observed in Noël’s trajectory: he changed his mind regarding the interpretation of Neo-Confucianism, changing from rejection to acceptance. Noël’s attempt to bridge traditions constitutes a historical witness of cultural encounters between Europe and Confucianism at this level of understanding philosophy: philosophizing as a moral transformation.

Hadot’s perspective does not only echo Noël and Zhu Xi’s perspectives. It also influenced thinkers reflecting on the Western tradition, like Michel Foucault, and researchers focusing on the Chinese tradition, starting with people investigating early Confucianism. The contemporary reach of François Noël’s *Philosophia Sinica* will become more apparent after an excursus on how contemporary scholars of Chinese philosophy understood Hadot’s legacy.

IV. Chinese Philosophy as a practice^①

Hadot and Pre-Qin Sources

In 2005, the German Sinologist, Roetz referred to Hadot’s book, *Philosophy as a Way of Life*,

① A summary of this paragraph has been published in the *Macau Ricci Institute Journal*, May 2022, Issue 9.

when introducing the different arguments usually used to describe Chinese tradition as non-philosophical. According to Roetz, many elements of ancient Greek philosophy, as defined by Hadot, suit the Chinese tradition:

What Hadot writes about ancient Western philosophy could equally be found in some of the standard descriptions of Chinese non-philosophy. [...] According to Hadot, the exclusively theoretical understanding of philosophy is due to its medieval degradation to a helping discipline for theology. It is a phenomenon of decay and not in the intention of its founders. In his appeal to open a discussion on the “definition of philosophy proper again”. Hadot refers to nobody else but Immanuel Kant, who has also tried to preserve the antique element of orientation of life in philosophy (Roetz, 2005, 57–58; see also Roetz, 1993).

Therefore, if we take a broad definition of philosophy as a search for (concrete) wisdom, several practices of Chinese tradition can fit in. For Roetz, philosophy as an effort towards universalization and as a process of becoming humane must be able to embrace different culturally situated reflections:

The question as to whether or not Chinese philosophy holds a universalist potential is of importance not only for China, but also for ourselves. It cannot be all the same to us whether humaneness and human dignity are nothing but the prejudice of a specific civilization, and have only relative validity in consequence, or whether they are based on interculturally shared convictions. (Roetz, 1993, 6)

Here, Roetz, following Hadot, is linking early Confucianism and Greek philosophy, a connection which Noël, borrowing from the hermeneutical practices of his Jesuit forebears, articulates in the prefaces of the First and Third Treatises of the *Philosophia sinica*.

Scholars have leaned on Hadot's thought not only to demonstrate the universal potential of Chinese tradition as a philosophy concerned with daily life and to justify the use of the term philosophy to describe Chinese tradition but also to create a contrast between Western and Chinese philosophical texts. For example, in 2012, Carine Defoort, when describing how anecdotes in the *Zhuangzi* manifest a process in which dialogues with masters transform the practice and experience of disciples, she makes a comparison with how Hadot and Foucault describe Hellenistic practices and conversations:

But even though these stories clearly celebrate the transformation in practice and experience brought about by the strange meetings between masters and disciples, they also seem to mock pedantic scholars and confident healers. Zhuangzi knew well the health specialists and physicists, Ru and Mo masters, future-tellers, or other teachers to whom his contemporaries went for advice or training. [...] But for Zhuangzi, these various specialists were trying too hard and wanting too much, like the shaman predicting everybody's future. The teaching events are therefore also far away from the daily exercises and stringent discipline that Michel Foucault and Pierre Hadot describe in Cynic, Stoic, and Epicurean circles. (Defoort, 2012, 475).

The part of Hadot's research cited above is about “transformation of life” through exercise

discipline. Jiang Dandan 姜丹丹 also adopts this comparative perspective between Hadot and the *Zhuangzi*. Hadot himself spoke about some convergence between the *Zhuangzi* and ancient Greek philosophy:

I have long been very reluctant with regard to the comparative studies [...]. Now I have changed my mind a little, finding indisputable analogies between Chinese thought and Greek philosophy. I talked about the attitude of indifference towards things, as a kind of stoic attitude; one could also add the notion of instant enlightenment. I explain these ‘analogies’, not by historical exchanges, but by the fact that similar spiritual attitudes can be found in different cultures. Sometimes I found in Chinese thought formulas that seemed more illuminating than anything you could find in Greek philosophy, for example, to describe the situation of unconsciousness in which we live, the picture of the frog in the well or of the fly in the bottom of a large barrel, ‘ignoring the universe in its entirety grandiose’ as *Zhuangzi* said. But I cannot speak as a specialist of Chinese thought, (Hadot, 2001, 228, My translation from French).

The association of Hadot with Foucault would become commonplace in scholarship. However, as Michael Chase makes us remember, there is still a difference between Hadot’s and Foucault’s perspectives on ancient philosophy:

The point of Hadot’s concept of philosophy as a way of life is not, as in Foucault’s adaptation of Hadot’s thought, merely to fashion a self that is aesthetically pleasing [...]. Instead, by changing our way of looking at the world, we are to transform ourselves to the point of becoming fully integrated beings. (Chase, 2013, 267)

In other words, for Hadot, ancient philosophy involved practice and exercise to transform how students view the world and react to it. It is about becoming more flexible, better perceiving oneself in the whole world, and interacting with the other elements.

There is a particular resonance between Hadot’s reflections on ancient Greek philosophy and Noël’s approach to Chinese philosophy. Noël went beyond his Jesuit forebears’ presentation of ancient Chinese tradition by giving room to the Neo-Confucian interpretation of the Chinese classics. He let himself begin to be transformed by reading the Classics, especially the *Yijing* and the *Mencius* (Meynard & Canaris, 2023).

To understand philosophy as an exercise in which the heart-mind is transformed by the moral effort of attaining true knowledge is not foreign to the first meaning of philosophy described above. This explains why Hadot’s perspective has also captured contemporary Western and Chinese scholars investigating Neo-Confucianism.

Philosophizing and Neo-Confucianism

Contemporary scholars investigating Neo-Confucianism also make the connection between Hadot’s definition of philosophy and Chinese tradition. For example, when Stephen Angle and Justin Tiwald introduce Neo-Confucianism and reflect on its meaning for philosophy, their definition of philosophy is

very similar to that of Hadot:

Philosophy is systematic reflection on our existence, seeking to answer questions like ‘What is our place in the cosmos?’ or ‘How should we best live our lives?’ For many philosophers—very much including the Greeks who stood at the beginnings of western philosophy—the asking and answering of such questions was part of a philosophical way of life: that is, philosophy is not confined to abstract, intellectual pursuits but is implemented in one’s daily life. (Angle & Tiwald, 2017, 5)

Angle and Tiwald did not want to superimpose pre-existing Western categories on the Chinese tradition but still regarded Neo-Confucians as being committed to posing similar philosophical questions. For Neo-Confucians such as Zhu Xi, studying books and reflecting on them had to effect change in ordinary life, ‘something’ had to be practiced. Through exercise, the subject’s identity could be rebuilt.

From 2002 to 2003, a reading group on Hadot’s book, *Philosophy as a Way of Life*, was held by Tu Weiming 杜维明 at the Harvard-Yenching Institute. Hilary Putnam also mentioned Hadot in his classes, and many Chinese scholars took an interest in Hadot’s approach. Chung-Yi Cheng 郑宗义, then visiting scholar at the Harvard-Yenching Institute, was inspired by this interest in Hadot’s thought. In his book *Ruxue, zhexue yu xiandai shijie* 儒学、哲学与现代世界 (*Confucianism, Philosophy and Modern World*, 2010) explains in reference to Hadot:

It is necessary to know that because of modern Western philosophy standards, many different modes of philosophizing present in the Western tradition have been cast outside the philosophical field. (Cheng, Chung-yi, 2010, 27, original quotation in Chinese, my translation here)

He then insists that Neo-Confucianism aims at shaping life as a philosophical life according to Hadot’s definition of philosophy. This view resurfaced years later in 2016 when Chung-Yi Cheng presented how the exercise of reading Confucian classics was for Zhu Xi a process of self-cultivation:

To Zhu Xi, self-cultivation itself mainly rests on the efforts to investigate things or affairs and to arrive at knowing (*gewu zhizhi* 格物致知), and the reading of the Confucian Classics is one of the most important ways to do so. Given that Zhu Xi insisted that reading should combine both TA [Theorizing Approach] and EA [Existential Approach], what one can get from the texts is not merely conceptual knowledge but embodied knowledge that will necessitate the unity of knowing and acting (*zhixing heyi* 知行合一). Interestingly enough, I find it very similar to what Pierre Hadot reminded us about the ancient Greek conception of philosophy. According to Hadot, the ancient Greek conception of philosophy comprises two parts: philosophy as a philosophical discourse and philosophy as a way of life. [...] Here we see how, surprisingly the Eastern and Western wisdom converge at the same point. (Cheng, Chung-yi. 2016, 116–117)

When reading the Confucian classics, Chung-Yi Cheng highlights a necessary connection between

two dimensions: philosophical discourse (theorizing approach) and way of life (existential approach). Hadot's thought is invoked here to counterbalance a modern approach that disconnects these dimensions when the tension between both polarities would have always been present in the Western tradition (see first part).

Another scholar then in residence at Harvard-Yenching Institute was Peng Guoxiang 彭国翔. In the seventh chapter of his book *Rujia chuantong: zongjiao yu renwenzhu yi zhi jian* 儒家传统: 宗教与人文主义之间 (The Confucian tradition: crossing religion and humanism, 2007), Peng uses Hadot's research to contrast self-cultivation in ancient Greek philosophy with the Confucian tradition. Peng relies on *Philosophy as a Way of Life* (1995). In this chapter, Peng wants to demonstrate that Confucian traditional self-cultivation is not only a process of spiritual training but also implies both physical and mental effort (Peng, 2007:232). This kind of exercise regards the physical dimension of human life positively. Secondly, Peng also seeks to show that Confucian self-cultivation does not imply a separation between wisdom and practice. Confucian self-cultivation does not understand ordinary life as an obstacle; instead, from the perspective of Confucian moral effort, daily life and social commitments are an opportunity to train the body and mind. Peng then makes a summary of Hadot's books and notes that both the self-cultivation and therapeutic dimensions in ancient Greek philosophy can be found as one of the main topics in Neo-Confucianism, which from this point of view is a religious tradition, a notion that Peng defines thanks to Tu Weiming's and definition, as 'the way of ultimate self-transformation (Peng, 2007, 8).

The last example of a scholar resident during this period at the Harvard Yenching Institute is Chen Lisheng 陈立胜. In his article "*The significance of sitting quietly for Confucian self-cultivation*" (Lisheng, 2014), he explains that Hadot's but also of Foucault's researches have inspired extensive research on the different aspects of self-cultivation in Confucian learning, including sitting quietly (*jingzuo* 静坐).

The third line of Hadot's thought connected with China concerns Chinese scholars investigating Hadot's thought and its significance for the Western tradition (and not only Chinese philosophy). In 2012, Zhang Xian 张宪 published a Chinese translation of Hadot's *What is Ancient Philosophy?* Similarly, in 2014 Jiang Dandan 姜丹丹 published a translation of Hadot's *Philosophy as a Way of Life*. Reacting against those focused only on logic or linguistic approaches to philosophy, both scholars emphasize a form of philosophy that is not merely an abstract theoretical game (even if this dimension is essential and should be kept) but also deeply embedded in practice (Zhang, 2012; Jiang, 2015).

In sum, Hadot's *Philosophy as a Way of Life* has been used in connection with Confucian studies, Chinese philosophy, or philosophy in China in different ways: first by scholars who wanted to show that there is a philosophical-universal dimension in Chinese tradition (Roetz, Angle, Tiwald), second by scholars who use it to contrast Chinese Tradition whether with Daoism (Defoort, Jiang Dandan) or Neo-Confucianism (Chung-yi Cheng, Peng Guoxiang, Chen Lisheng) and third by scholars who research Western philosophy (Zhang Xian, Jiang Dandan). Interestingly, all the scholars mentioned a

desire not to define philosophy as a science in a narrow sense but also with an existential layer. Still, this points out that the Western philosophical tradition is not monolithic, i. e. , the modern definition of philosophy refers only to one phase of European philosophy. Besides, all these authors assume that intellectual work takes into account a transformation operated by the action of philosophizing, i. e. , by studying and exploring Classics which has been the case of François Noël with the Greek and Chinese classics.

The transformation can be observed in Noël's trajectory: Noël changed his mind regarding the interpretation of Neo-Confucianism, changing from rejection to acceptance. Noël's attempt to bridge traditions constitutes a historical attempt to bridge traditions at this level of understanding philosophy: philosophizing as a moral transformation.

In this article, I have been describing the transformation experienced by François Noël in his exposure to Confucian texts. After his training in a neo-scholastic system, he was sent to China for fifteen years and there changed his assessment of Neo-Confucianism. This can be observed in the ethical part of the *Philosophia Sinica* (1711) and requires going back to an understanding of philosophy as Pierre Hadot developed it, a process that does not disconnect theoretical research and ethical transformation. In the last part, I developed how considering philosophy as a transformative process is consistent with contemporary Chinese Philosophy research by exploring Pierre Hadot's reception in Chinese studies and the application of his thought framework to Chinese resources.

Philosophy in Europe—especially for people in-between different traditions in the seventeenth-eighteenth centuries like François Noël—has never been only a matter of logical or formal games, even if it was a part of it. It was a matter of searching for knowledge, acknowledging the value and autonomy of the natural realm, opening the path to spiritual-religious transformation, and letting texts from a tradition refine one's character.

In the case of François Noël, acknowledging the value of the natural realm or rationality through an Aristotelian framework also opened a door for communication with foreign traditions, especially the Neo-Confucian interpretation of the Chinese Classics. Consequently, whether in the Ancient Greek or Chinese Tradition, the students who engage in Confucian learning or the search for wisdom will be subjectively affected by the process. Finally, all the authors mentioned in the fourth part know there is always a risk in comparative or cross-cultural approaches of forcing one tradition into the categories of other culturally situated perspectives.

Was François Noël aware of this risk? Yes and No.

Yes, because Noël continuously highlights the differences between European and Confucian traditions. Yet he is transformed by the Chinese Classics he has been engaging, especially the *Yijing* and the *Mencius* and their Neo-Confucian commentaries. This was the case for the hermeneutical criteria he used to read a text and the moral value of searching for knowledge. It will also be confirmed by the cross-cultural understanding of the human being developed by Noël in the third part of the *Philosophia Sinica*.

No, because in what I have been describing, No l is trying to present Confucian tradition to a European audience far away from it and in a context of controversy. To choose an Aristotelian framework to present Chinese thought cannot but project the tension between natural (creatures) and supernatural (creator) layers on a tradition that does not think in these terms. No l is trying to deal with this challenge when he creates a parallelism between Confucian tradition and Aristotle in *Metaphysics* and *Ethics*. Both traditions could have the same value at a natural level. By doing so, No l introduces the novelty of a continuum between material and immaterial and between soul and body, something that theologians could wrongly understand as pantheism or materialism. For No l, the purpose was less to argue on the connection between the search for wisdom and the systematic effort of knowledge than to show that the Jesuit’s strategy—acknowledging the value of Confucian orthodox tradition—was consistent with orthodox Christian theology against his detractors. Unfortunately, even if they come from them, orthodox thoughts do not cope well with hybrids.

This observation leads us back to the inherited debate on the nature of the Confucian tradition from an anthropological point of view: is it possible to become more human thanks to the symbolic resources of “foreign” traditions, especially in one’s ethics? The answer in No l’s life and works is definitely yes. In that sense, there is a universal value of Confucian Classics for anyone who wants to become (more) human.

Bibliography

- Angle, Stephen and Tiwald, Justin, 2017, *Neo-Confucianism, A philosophical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Ames, Roger & Hall, David, 2009, *Anticipating China, thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York Press.
- Blum, Paul-Richard, 1995, L’enseignement de la m taphysique dans les coll ges jésuites d’Allemagne au XVIII me siècle, *Les jésuites   la Renaissance: système éducatif et production de savoir*, Luce Giard dir., Paris: PUF, 94–105.
- Canaris, Daniel, 2019, China in Giambattista Vico and Jesuit accommodationism, *Intellectual History Review*, London: Taylor and Francis, Vol. 29:1, 145–163.
- Carvalho, Mário Santiago de, 2020, Carvalho, Mário Santiago de, Fonseca, Pedro da, *Conimbricenses. org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2563270”, URL = “<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da>”, latest revision: January, 29th, 2020, accessed on January, 29th, 2023.
- Chase, Michael, 2013, Observations on Pierre Hadot’s Conception of Philosophy as a Way of Life, Michael Chase, Stephen R. L. Clark, and Michael McGhee, (eds.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester: Wiley Blackwell, 262–286.
- Cheng, Chung-yi 郑宗义, 2010, 《儒学、哲学与现代世界》, 石家庄:河北人民出版社.
- Cheng, Chung-yi 郑宗义, 2016, Modern Versus Tradition: Are There Two Different Approaches to Reading of the Confucian Classics?, *Educational Philosophy and Theory*, 48:1, 106–118.
- Cheng, Lisheng 陈立胜, 2014, 《静坐在儒家修身学中的意义》, 广西大学学报(哲学社会科学版), 36:4, 1–12.
- Cheng, Chung-yi 郑宗义, 2015, 《何种“合一”? 如何“合一”? ——王阳明知行合一说新论》, 贵阳学院学报

(社科版学报), 10:3, 2-9.

- Ching, Julia and Oxtoby, Williard G. , 1992, *Moral Enlightenment, Leibniz and Wolff on China*, Monumenta Serica Monograph Series XXVI, Nettetal.
- Defoort, Carine, 2012, Instruction Dialogues in the Zhuangzi: An “Anthropological” Reading in *Dao*, *A Comparative Journal of Philosophy*, 2012:11, 459-478.
- Descartes, René, 1998, *Discourse on the Method*, (1637), 4th edition, Donald A. Cress (Tr.), Indianapolis/cambridge publishing company.
- Grendler, Paul F, 1989, *Schooling in the Renaissance. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Grendler, Paul F, 2017, *The Jesuits and Italian Universities, 1548-1773*, Washington: Catholic University of America Press.
- Gilbert, Paul, 2020 *Jésuites et Philosophes*, Bruxelles;Editions Lessius.
- Griffioen, Sander, 2012, Hegel on Chinese Religion, *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Bart Labuschagne and Timo Slootweg (Eds.), Leiden: Brill, 21-30.
- Hadot, Pierre; Laugier, Sandra; Davidson, Arnold, 2001, Qu'est ce que l'Éthique?, *Cités*, 2001/1 (No. 5), pp. 129-138. DOI: 10.3917/cite.005.0127.
- Hadot, Pierre, 2012, *Qu'est ce que la philosophie antique*, Zhang Xian 译(trans.), Shanghai: Shanghai translation editing house.
- Hadot, Pierre, 2001, *La philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel
- Hadot, Pierre, 2002, *What Is Ancient Philosophy?* Michael Chase (trans.), London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hadot, Pierre, 2014, 《作为生活方式的哲学》, 姜丹丹译, 上海:上海译文出版社.
- Hadot, Pierre, 2019, *La philosophie comme éducation des adultes*, Paris:Vrin.
- Huang, Chun-chieh 黄俊杰, 2001, Mencius' Hermeneutics of Classics, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, December 2001, Vol. I, No. 1, pp. 15-29.
- Jian, Dandan 姜丹丹, 2010, Dialog Between Daoist Epistemology and Pierre Hadot Philosophical Thought, in *Collected Papers from the International Conference Contemporaneous Reflections on Problems of Epistemology in Traditional Chinese Philosophy*, Taiwan National University Philosophy department.
- Jian, Dandan 姜丹丹, 2015, Pierre Hadot's Philosophy as a Way of Life and Philosophical Exercice, *Shehuikexuezhaxian*, 2015(10).
- Lohr, Charles, 1995, Les jésuites et l'Aristotélisme, *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production de savoir*, Luce Giard (dir.), Paris:PUF, 1995, 79-91.
- Kim, Young Kun, 1978, Hegel's Criticism of Chinese Philosophy, *Philosophy East and West*, Vol. 28:2, 174-180.
- Marquis, Pierre and Papini, Odile and Prade, Henri, 2014, Some Elements for a Prehistory of Artificial Intelligence in the Last Four Centuries, *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*, Vol. 263, 609-614.
- Meynard, Thierry (trans.), 2015. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden:Brill.
- Meynard, Thierry. 2018. François Noël's Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji sive natura in the Philosophia sinica in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 17:2, 219-230.

- Meynard, Thierry & Canaris, Daniel, 2023, *From Confucius to Zhu Xi, The First Treatise on God in François Noël's Chinese Philosophy*, (1711), Turnhout;Brepols.
- Montaigne (De), Michel, 2019, *Essays* (Charles Cotton Tr.), 1580, Delhi: Lector House.
- Mungello, David E. , 2012, *The Great Encounter of China and the West: 1500–1800*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Peng, Guoxiang 彭国翔, 2007, *Confucian Tradition, Crossing Religion and Humanism*, Beijing: Peking University Editing Press.
- , 2015, Spiritual and Bodily Exercise—The religious Significance of Zhu Xi's Reading Methods, David Jones and Jinli He (Eds.) *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*, SUNY Press. Chapter 12, 325–342.
- Roetz, Heiner, 1993, *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany: Suny Press.
- Roetz, Heiner, 2005, Philosophy in China? Notes on a debate. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, No. 27. Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question. pp. 49–65.
- Rule, Paul, 2003, François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy, *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911)*, W. F. Vande Walle and Noël Golvers (eds.), Leuven: Leuven University Press, 2003, 137–165 (p. 137).
- Rule, Paul, 2004, The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History, *Pacific Rim Report* (32), February 2004.
- Sellars, John. 2017. What is Philosophy as a Way of Life? in *Parrhesia* 28, 40–56.
- Society of Jesus, 1997, *Ratio Studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus (1599)*, Léone Albrieux & DolorèsPralon-Julia (trans.), Paris:Belin.
- Yuan, Jinmei, 2005, Kinds, Lei in Ancient Chinese Logic: A Comparison to Categories in Aristotelian Logic, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 22: 3, 181–199.
- Vende, Yves. 2023. Intellectual Biography of François Noël, *From Confucius to Zhu Xi, The First Treatise on God in François Noël's Chinese Philosophy (1711)*, Meynard and Canaris (eds.), Turnhout;Brepols.
- 张宪. 2002. 《“生活世界”与“生活—世界”——一种中国哲学本体诠释的可能性》. 现代哲学. 2002:01.

(责任编辑:袁 艾)

· 书评 ·

《仁学本体论》的统会与开新

——从熊十力哲学看

李震

摘要:近年来,中国哲学界在理论探索上作出了若干努力,《仁学本体论》是其中一项值得注意的重要成果。仁体论统合了中西古今的理论资源,对熊十力的体用论尤其作了批判性的吸收。仁体论选择熊十力哲学有其内在的必然性,主要借重的是熊十力非心非物、生生变动的实体观,以及体用不二的本体—现象结构。在强调连续性、突出关联性、明确仁体义等方面,仁体论对熊十力体用论作出了改造。仁体论是近现代以来中国哲学的新发展。

关键词:陈来;《仁学本体论》;仁体论;熊十力;体用论;仁德

作者简介:李震,清华大学新雅书院(北京 100084)

2014年《仁学本体论》的出版,标志着陈来的创作由哲学史研究转入哲学创制的新时期,同时也引领起现代中国哲学的一个新阶段。该书在理论建构上自我开宗,独标仁体,“堪称是对二十世纪各种儒学形上学的超越”;^①在思想视野上收摄今古,衡论中西,以哲学家的高度会通异同,审定是非;在文化意识上致力于明体达用,为中国文化在当代与世界开辟新局。“对于当代中国哲学——无论是狭义的还是广义的,《仁学本体论》的出版都具有里程碑的意义”。^②

《仁学本体论》的种种贡献中,最引人瞩目者当属仁本体的建构。关此,学界已有不少的评述。本文关心的是,在将“古往今来之儒家仁说”^③发展、点化而为仁本体的过程中,近现代中国哲学、尤其是熊十力的哲学,构成了《仁学本体论》特别的背景与直接的基础。《仁学本体论》于马一浮、梁漱溟、冯友兰、李泽厚等20世纪中国哲学家的思想皆有观照、取用,而特别属意于熊十力,认为熊十力的宇宙本体论“较为成功”“最具开发前景”“最值得重视”;^④仁本体非心非物的定位,最接近熊十力“复然无对,心物两不可名”^⑤的体用论。如果说《仁学本体论》是统会古今中西的思想资源而成,则其所统之“宗”、所会之“元”,一大重心即在于熊十力。同时,对于熊十力,《仁学本体论》又非全盘印可,而是有取有驳,吐故纳新之间透露出作者高远的哲学识见。在这个意义上,熊十力哲学正可构成理解《仁学本体论》的一大参照。本文从熊十力哲学入手略作反观,考察熊氏之立说与《仁学本体论》之取舍,以期在比较中对《仁学本体论》的内容、特色与意

① 郭齐勇、廖晓炜:《中华文化复兴与儒学形上学的当代建构——陈来先生新著〈仁学本体论〉评介》,《孔子研究》2015年第2期。

② 杨立华:《为中国哲学新时代奠基:陈来先生仁体论述论》,《中国哲学史》2022年第2期。

③ 陈来:《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年,第1页。

④ 陈来:《仁学本体论》,第3、8、48页。

⑤ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第19页。

义有所认识。^①

一、统 会

在近现代中国哲学诸形态中,《仁学本体论》选取熊十力体用论作为由以出发的起点,有其理论上的必然性。

《仁学本体论》的要义一在立体,一在原仁。站在《仁学本体论》的立场,立体意味着必肯定一本体作为“世界存在、关联、生生与运动的根源”,^②且此本体应是实体、应具有绝对的基础性,而不能是第二性的。依此标准,近现代中国哲学中科学、历史取向的思路,如早年梁漱溟、李泽厚,首先已被排除在外。非科学、历史取向的哲学中,冯友兰有新理学,贺麟有新心学,梁漱溟晚年有“宇宙生命”,马一浮有全体是用、全用是体的体用论,似较接近仁体论的要求。但新理学所谓理或太极作为“事物所以为事物者”,已与作为“事物所依据以存在者”的气相隔离,^③因而不成其为实体(甚至也难成其为典型意义上的本体,而只是共相);贺麟的新心学印证与译介糅合,过短的篇幅未能展开为足够成体系、有纵深的创构;梁漱溟的“宇宙生命”相当于生命意义上的本体,也可与仁体相通,甚至在一整体性的意义上,“晚年的梁漱溟比熊十力更接近于仁学本体论”,^④但梁漱溟终未指明其为本体,且在我们看来,梁氏过于简易的理论架构也限制了新本体论发展的空间;马一浮全体是用、全用是体的思想被认为富于“圆融无间、互不相离的互全性”^⑤的特点,但传统理学的语境使其与实体论仍有距离,也未能呈现出足够的分析性,只能作为一种有待激活或补充的形态。这样,近现代中国哲学主要的本体论模式中,可取的就只剩下熊十力一种。与诸子相比,熊十力晚年的体用论一来承认本体,“本体是万理之原,万德之端,万化之始”^⑥(本体之第一义),痛斥无体之论;^⑦二来强调本体即是实体,“实体与本体二名,虽有一字不同,而其义则一也。本者,言其本来有故,亦即是万物的自身。实者,言其真真实实”;三来发明体用不二、即体即用的原则,“本体即无对即有对,即有对即无对”“本体显为无穷无尽的大用”^⑧(本体之第二、第四义),由此在体与用、本体与现象间建立起一而不二、简易弘深的关系结构;四来主张实体非心非物,由此为通向仁体打开了空间。从仁体论的角度看,熊十力的体用论明显表现出理论的优越性;其实,即使不从特定的立场出发,也应承认,熊十力的体用论在20世纪中国哲学的一众宇宙一本体模式中最为突出,这是由其高度决定的。

① 《仁学本体论》主要取熊十力晚期哲学,本文亦以《体用论》《明心篇》作为基本的参照。《仁学本体论》取“历史的叙述”的方式,“即哲学史而为哲学”,对熊十力已有到位评析;本文在思路亦不越此范围,只是更多从熊十力与《仁学本体论》的相异处出发,观察《仁学本体论》的立意与特质。

② 陈来:《仁学本体论》,第12页。

③ 冯友兰:《新理学》,见《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第42—43页。

④ 陈来:《仁学本体论》,第384页。

⑤ 陈来:《仁学本体论》,第378页。

⑥ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第14页。

⑦ “体用二名,相待而立。假如说,有体而无用,则体便空洞无所有。若尔,体之名何从立?假如说,有用而无体,则用乃无原而凭空突现,如木无根而生,如水无源而流。高空无可立基,而楼阁千万重,居然建筑,宇宙间那有此等怪事。应知,无体则用之名亦无由立。”又说:“还有许多哲学家承认宇宙万象是客观存在,但不肯承认有实体,甚至厌闻本体论。此与印度古代无因论者,同为浅见。”熊十力:《体用论》,《熊十力全集》第7卷,第14、96页。

⑧ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第14页。

以上是就立体而论。若就原仁来说,上述哲学建构与仁之间也呈现出亲疏不等的关系。冯友兰的“新理学”体系在方法上受到维也纳学派否定实体的影响,在价值上偏向道家高明神秘的精神境界,故《贞元六书》中明确否定理学中为仁的价值提供实体根据的“宇宙底心”的存在,^①又极少单提仁德,更不曾将仁作为本体提出,因而不能为儒家的仁说确立本体的基础。除冯友兰外,上举各家均重视仁德。贺麟在中西对比中肯定仁德,更明确主张仁就是仁体:“从哲学看来,仁乃仁体。仁为天地之心,仁为天地生生不已之生机,仁为自然万物的本性。仁为万物一体、生意一般的有机关系和神契境界。简言之,哲学上可以说是有仁的宇宙观,仁的本体论。离仁而言本体,离仁而言宇宙,非陷于死气沉沉的机械论,即流于漆黑一团的虚无论。”^②单从字面上讲,贺麟甚至可说是20世纪中国哲学家中最早提出、最为接近仁体论的学者,尽管这种仁体思想并未展开,且仍然是在心学模式下提出的。^③梁漱溟夙主儒家,其晚年所谓宇宙生命亦有万物一体的“通”的追求,此种“通”的一体性就是仁,只是梁氏未曾点明仁体之义。类似情况在马一浮处也同样存在。^④就熊十力而言,熊氏哲学对仁体曾有提及,但未给予特别重视;^⑤熊氏哲学以实体为本体,也不直接主张仁的本体义。但熊十力一来肯定仁的价值,每以发明孔子的敦仁之学自期;^⑥二来将仁提升为本体的德性、功用,使仁得以直承本体,遍润万物;^⑦三来,特别重要的,是熊十力的体用论架构有利于仁体论的展开:熊十力以实体为非心非物,力斥心宗、物宗皆非见体之论,这就扫清了传统上仁论必须依附于心学、理学展开的限制,为非心非物的仁自身成为实体提供了理论结构上的支持;熊十力认为本体是生生、变动、活跃的,这就为证成仁体提供了关键的助力,盖仁正是生生不息而非静默高悬、无所造作的;熊十力主张本体有翕辟两方面的势用,翕者凝聚,辟者发散,这也为仁体论强调仁之稳定性、关联性、凝聚性的倾向提供了概念模式上的便利(尽管两者在翕辟上推崇的方向恰好相反);熊十力力主体用不二,即体即用,也为仁体论的关怀给出了直截的论证,盖仁体论作为总体论,认为万有无不共在于仁体中,仁既是同体,同时又即是最普遍的大用。凡此种种,使得熊十力的体用论虽然并不直接就是仁体论,但在理论和价值上最

① 冯友兰:《新理学》,见《三松堂全集》第4卷,第102—103页。

② 贺麟:《儒家思想的新开展》,见《文化与人生》,上海:上海人民出版社,2011年,第17页。

③ 贺麟此说提出于1941年。或许也正是因为此种仁的自觉,贺麟对于熊十力哲学也注意从仁体的角度评价:“作者尝谓儒家思想的新开展,应发挥出仁的本体论,仁的宇宙观,不意于熊先生处得一有力之代表。”贺麟:《五十年来的中国哲学》,上海:上海人民出版社,2012年,第26页。不过,这种评价于熊十力并不完全贴合。

④ 陈来:《仁学本体论》,第380、387—388页。

⑤ 在《新唯识论》语体文本中,熊十力确曾谈及仁体:“仁者本心也,即吾人与天地万物所同具之本体也……盖自孔孟以迄宋明诸师,无不直指本心之仁,以为万化之原,万有之基。即此仁体,无可以知解向外求索也。”熊十力:《熊十力全集》第3卷,第397—398页。但此种仁体一来仍未摆脱心学的语境,并不是将仁本身作为本体;二来此种本体与本然体段义的界限何在,在熊氏表述中尚不明确;三来此种仁体概念在此后熊十力的哲学中也未得到延续。陈来先生认为:“贺麟抗战后说熊十力的新唯识论是仁的本体论,其实不确,熊只是心的本体论,不是仁的本体论。”陈来:《仁学本体论》,第48页。

⑥ 熊十力特别指出,儒家之学本质为敦仁之学,而佛教中释迦虽译号能仁,但并不主张仁德,佛教真正的伦理倾向是慈悲,仁与悲有根本差别。熊十力:《明心篇》,见《熊十力全集》第7卷,第296页。这种对于仁之伦理本质的洞见,与仁体论也是亲近的。

⑦ 熊十力说:“健,生德也;仁,亦生德也。生生之德,曰生德。曰健曰仁,异名同实。生生之盛大不容已,曰健;生生之和畅无郁滞,曰仁。是故健为静君,仁为寂主。”这是以仁与健同为本体之德性。又说:“生生不息谓仁,此太极之功用也。太极,即宇宙本体之名……通常以仁为心之德。此中仁字,却是广义。宇宙万象浑是生生不息真机流行,即此名之为仁,此仁即是太极之功用也。”这就不是心学的仁德论,而是实体的仁用论。熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第49、95页。

有利于仁体论的展开,只要针对熊氏的“缺憾”下一转语,即可改造而为一种全新的仁体学说。^①《仁学本体论》采纳李泽厚的总体论、梁漱溟的一体互重、列维纳斯的爱、朱子的仁包四德及一体流行以充实其学说;但在整体上主要还是近取熊氏、远宗朱子,特别是改造后的熊十力的体用论,构成了仁体论的一大基底。

近现代中国哲学主要表现为新理学与新心学的并峙。仁体论无论是在立体的理论建构、还是原仁的价值取向上,都更接近新心学一脉,而与新理学较有距离。这有其内在的原由:盖仁学从德性提为自体,不能不经由心学转出;而在对仁德的表彰上,新心学较之新理学又远为重视之故。^②但若据此认为仁体论亦属新心学,则不免从根本上误解了其性质。实际上,《仁学本体论》反复阐明的就是仁自体非心非物,因此,仁体论是开仁学之新统,而非续心学之旧传。放在宏观历史的脉络当中看,仁体论其实是从新心学、新理学的并峙,乃至整个心学与理学传统的并峙当中转出得来,是超越心理二宗的结果;这正如熊十力晚年的体用论并黜唯心、唯物二宗为现象、而独探超越心物的实体一样,都表现出统合分歧、综合心物、归本实体的识见与气度。^③在理论进路和历史承当上,《仁学本体论》确实可谓步武、继承熊十力而来。

二、开 新

《仁学本体论》对于熊十力,既有继承,也有改造。考察两说的相异,对于理解《仁学本体论》的立意与特质,有参考的价值。

按《仁学本体论》自述,仁体论对熊十力体用论的改造,主要在于刹那、翕辟、心体、仁用、总体诸方面。就刹那说,熊十力体用论的一个值得注意之处,是其对现象功用的变化,乃是借助佛教刹那说证成的。熊十力云:

佛说一切行无常,意存呵毁。本论则以一切行,只在刹那刹那生灭灭生,活活跃跃绵绵不断的变化中。(自注:绵绵者,相续貌。刹那刹那皆前灭后生、不中断故。)依据此种宇宙观,人生只有精进向上,其于诸行无可呵毁、亦无所染着……生灭灭生者,言一切行,都是于每一刹那方生即灭,方灭即生也。^④

熊十力以心与物皆为实体之功用,又以其时时变化,故称之为行,这些都是直接取自佛教。刹那生灭作为佛教心物流行的变化与时间基础,也被熊十力引入作为大用流行的哲学基础。此见体用论之来时踪迹。熊十力意在会通华梵,但即使不站在仁体论的特定立场来看,此种刹那说也于

① 陈来说:“我之所以始终重视熊十力后期哲学,当然不是就其对仁的看法而发,也并不是单从研究熊十力在20世纪中国哲学史的地位和实际贡献来看的……熊十力由此而成立的‘体用论’哲学(与‘新唯识论’相区别),自有其特别的意义,这就是晚期熊十力的体用论哲学为现代儒家哲学提示了一个实体非心非物的哲学发展方向,一个超越新心学和新理学的方向,而这个方向在21世纪应有其特别的意义。从本书的立场来说,这就是仁体论可以与‘即体即用’的本体论结构结合而成为仁学本体论的基础。这也是我在本书中仍然强调熊十力晚期哲学的根本原因。”陈来:《仁学本体论》,第373—374页。

② 或许可说,单从德性、价值上讲,新心学是较为典型的新儒家,新理学则不专限于儒门,而更多表现出兼综儒道的志趣。

③ 甚至,在理论的先导上,两者也表现出某种相似性:熊十力是经由唯识而悟实体非心非物,《仁学本体论》是改造新心学而证成仁体非心非理。这似乎显示出心学与实体理论在哲学史的转换轨迹上确有一定的亲近关系。

④ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第12页。

义理有所隔阂:如果万物都是刹那生灭,则事物的连续性与个体的同一性便无法建立,价值也无从确定,这是任何一种非出世的哲学都不能接受的。《仁学本体论》于此特加批判,认为熊氏刹那说“最不能成立”,而以怀特海的变化理论加以改造,可谓深中其失。^①实际上,熊十力的刹那灭生之说,有借以说明《周易》变化之理的意味。张载云:“《大易》不言有无,言有无,诸子之陋也。”^②熊十力如以《周易》之生生而非佛教之生灭为本,再辅之以时间性学说,则不必借道刹那,即可证成其义。

刹那说涉及熊十力体用论中的佛学残留,此类内容在《仁学本体论》批判者外尚有不少,可以见出熊氏哲学与仁体论的距离。如熊十力言现象之变动,有一语曰“诈现”。《体用论》云:

心和物虽是迁流不住,而亦有相状诈现。譬如电光一闪一闪诈现赤色相,所以说相状义。

心物诸行非恒常故,不固定故,其变化密移而有相状诈现(自注:诈者虽现相状而不是固定的,故云诈现。)所以名之曰法相。^③

所谓诈现,是强调相状之非固定,又透露出非实之义,事物的连续性或实在性因此便成问题。熊十力的现象世界,因此,并不绝对无疑是一法尔真实的世界。与此类似,熊十力在谈到现象功用时,又每每强调其“无自体”“无自性”,如说:

本论谈变,明示一切行都无自体。

心物诸行都无自体.宇宙唯是变化密移。

若乃睹一切法,都无有各各独立的实自体。

我们克就大用流行的相状上说,这个确是刹那刹那诈现,都无自性。然而,由此可悟入大用流行为底本体。^④

凡此种种,在熊十力是强调现象非定、而必以实体为本体,但“无自体”“无自性”的说法毕竟给人以非真非实的印象。此种为熊氏大力推崇的“幻有义”,^⑤与其“圣人所以赞大有,而不以有为幻”^⑥的立场难免有所出入,与仁体论直接肯定存在之真实的态度就更有距离。归根到底,如同熊十力常感到不得不花费大量篇幅处理佛教一样,刹那、诈现、无自体等等都是熊氏出身佛学带来的理论残留物,仁体论于此尽皆不取,可见其更明确的儒家自觉。^⑦

就翕辟说,熊十力的原意,是归本大《易》,以乾坤两种势能代表实体的作用,认为其分别具有辟张、收翕的功能,并将其与心物相配比。在两方当中,熊十力特别强调辟对于翕的优势地位和心对于物的主导作用,不仅认为辟是翕的主宰、“其翕而成物者,所以为辟作工具也”,而且认定只有辟的刚健、向上才体现了本体的德性,“本体流行,元是阳明、刚健、开发无息之辟势”“辟

① 陈来:《仁学本体论》,第68—74页。

② 张载:《正蒙·大易》,见《张载集》,北京:中华书局,1978年,第48页。

③ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第11、37页。

④ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第11、12、93页;熊十力:《熊十力全集》第3卷,第181页。

⑤ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第33页。

⑥ 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第94页。

⑦ 相较现象,仁体论对熊氏体用论的借重,更多是在本体方面。然而,细读熊书,可知其对本体的论述亦保留有佛学的痕迹。熊十力特别强调本体的涵藏义,认为实体涵藏万有,是“无穷无尽大宝藏”。熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第34页。此种从涵藏性与可能性说本体的角度显然更近于佛教而非儒学。

者宇宙大心，亦名宇宙大生命”。^①《仁学本体论》于此则加以逆转，认为翕主聚，辟主散，翕所代表的稳定性、凝聚性，在逻辑上更为先在，在价值上更为重要，是翕的“聚合、关联、维系、吸引”体现了本体之仁，故崇翕而稍抑辟。^②

《周易》并立乾元、坤元，在翕辟中更强调何者，原是见仁见智之事。但《仁学本体论》的态度，似乎不能简单等同为扬坤而抑乾。对《周易》来说，乾总是主导性、第一性的，坤更多有顺承的意味。故易学传统中常见乾坤并立，也常见扶阳抑阴，却并无尊坤抑乾的观念。仁体论重视的聚合、关联的价值，其实并不来自坤，也不直接源于《周易》，而是更多来自古今的仁学传统，特别是理学所阐发出的仁学价值。相比之下，熊十力对于翕辟的论述，则主要是以《周易》义理为主。在这个意义上，如果说刹那说显示出熊氏体用论与仁体论之间佛学与儒学的界限，那么，翕辟说则在一定程度上显示出两者之间的易学与理学之别。仁体论是将理学的仁之要义注入到了易学的翕辟说之中。从易学与理学之别的角度出发，熊氏体用论与仁体论的一些差别或可得到更显豁的理解：熊十力强调本体的变动，仁体论虽然主张仁体有流行，但一则“有”不等同于“是”，二则流行与变动的意义也有区别，仁体还是更多给人非变动的意味；熊十力将本体之义理解为刚健、向上、自强，仁体则更多表现为一体、关爱、和谐；体用论的底色中常带忧患，仁体论的基调则是和乐。以上种种，除由于哲学家个人的气质和时代的精神而造成的不同外，所诉诸的经典系统与哲学形态无疑也在一定程度上助力了差别的形成。^③

就心体与仁用说，《仁学本体论》敏锐地指出，熊十力晚年的体用论虽然已经并黜心物为现象，认为实体非心非物，但实际上还是每每“以心说体”：

熊十力比较强调本体的照明，而不是博爱，是亨畅，而不是恻隐，是升进而不是和谐，是刚健而不是仁恕，可以看出，熊十力的这些说法都是朝“心”的德用而规定的。也就是说熊十力是以唯心论来讲本体，把本体讲成心的一种哲学……熊十力的这些思想表明，他的哲学还未真正达到仁的本体论或仁的宇宙论。真正的仁的本体论必须以仁为本体，而不是以心为本体。真正的仁的宇宙论不能以心的德用（照明通畅）为根本，而必须以仁的作用为根本。

熊十力晚年虽然宣称心与物皆非本体，而是势用，但他晚年不会把实体说为仁体。熊十力又总是在照明、升进的意义上讲心，但这样的心只是精神，还不能确定伦理方向，只有仁心才能确定伦理的方向。^④

熊十力非心非物的实体，因而更多是理论结构上的，而不是内在价值上的。换言之，熊十力仍有心学底色，他所谓实体并未完全超越心物，尚不完全具备自身独立的价值和伦理倾向。这也正是熊十力为何往往还是从用的角度阐发仁德的原因。《体用论》说：

《易大传》曰：“显诸仁藏诸用。”一言而发体用不二之缊，深远极矣。显仁者何？生生不

① 熊十力：《体用论》，见《熊十力全集》第7卷，第20—21页。

② 陈来：《仁学本体论》，第63—68页。

③ 应该说，翕辟的对举在仁体论中并不占重要位置，仁体论更重视的不是翕辟之“分”，而是四德之“包”与“流行”。由于这种缘故，仁体论在整体上更多呈现出一体性，而体用论则更多具有主体性，甚至是乾坤翕辟相对相反的底色。

④ 陈来：《仁学本体论》，第48、94页。

息谓之仁,此太极之功用也……宇宙万象浑是生生不息真机流行,即此名之为仁,此仁即是太极之功用也。^①

仁不是被当作实体本身,而是被当作实体的功用,表现实体之德性的本质上还是心的照明,而不是仁或者其他独立的价值。即使在个体修身的意义上,熊十力也更多是把仁当作涵养的结果和工夫的境界,而不是某种接通本体的德性。^② 本体的直接呈现还是心。在这个意义上,熊十力并未彻底完成他所开启的近现代中国哲学超越心物、归本实体的转换任务。

按照上述理解,熊十力的哲学或许可称为“实体心用”,心的精神在承担了流行的主导的同时,也反过来规定了实体的性质。一种更严格的超越心物的实体论,似乎不应偏向心物中的一面。仁体论给出的方案是“实体德用”。实体本身就有其自身的德性价值,或者说,实体本身就是德性的、价值的,现象都是此种价值的展现(或者缺位)。仁体论的性质因而表现出其与体用论的重要差异。如果说熊十力的体用论主要还是宇宙本体、总还是要讲明一本体之于现象的变现问题的话,那么,仁体论的哲学则主要是一价值本体,虽然仍有宇宙论的关切和承诺,但已不特别着眼于现象如何为本体所变出,而是更多关注德性、价值的成立。或者,如果说熊十力的体用论主要对治的是佛教的虚无与心物的二分、因而更多关注实在性问题的话,那么,仁体论主要关切的则是传统美德的现代意义与文明价值的多元冲突,因而更多诉诸价值性的领域。这在《仁学本体论》最后一章“仁包四德”对于新四德的发明当中,得到了最充分的体现。从宇宙本体到价值本体,体现了一百年来的第一哲学问题意识的位移,也体现出哲学家对于时代根本问题的诊治与处理。

三、余 论

仁体论虽是在《仁学本体论》中得到揭示,但其体系并未局限、收束于此。如果说《仁学本体论》是立体、原仁的话,《儒学美德论》则是原德、明伦。《仁学本体论》对于仁包四德的阐发,在实践哲学上展开为《儒学美德论》对美德伦理的阐扬。就此而言,仁体论可谓是“仁体德用”。如何将此种德性与伦理建设为被个人、社群与国家生活普遍接受的共识,如何以仁德、美德应对恶的问题,如何以中国之理在复杂多元的价值冲突中为本国文化争取更大空间,则是有待开发的新题,仁体论仍有其值得期待的发展。

不同的时代催生不同的问题,不同的理论承担不同的任务;但一基源性的理论,并不因其现实的关切而只具有一时的价值。熊十力针对佛教、破除虚无的任务在今天已不迫切;但其为此构建的即体即用的体用论却成为此后中国哲学难以忽视的基本模式。仁体论的意义,或许也要在这一层面上认识。仁体论的价值指向,不仅有民族性、历史性的文化作为资源,更有其彻底的非心非物的实体论作为支撑。在这个意义上,仁体论是体用一如的。

(责任编辑:王丰年)

① 熊十力:《体用论》,见《熊十力全集》第7卷,第95页。

② 观《明心篇》对于仁的论述可知。实际上,较之《体用论》,《明心篇》整体就是更富工夫论意味的。

我们今天如何言说“中国哲学”

——读张学智著《中国哲学概论》

盛珂

摘要: 张学智新著《中国哲学概论》是以“哲学式”的研究方式将中国哲学整体性呈现给世界的一部力作。中国古代哲学缺乏系统性,逻辑推理等特征,以及我们在文化上与古代哲学传统的日渐疏远,使得我们唯有通过哲学的研究方式,才能更好地揭示中国哲学的思想内涵。在这一过程中,我们要广泛吸收西方哲学的思想资源,帮助我们更好地理解中国哲学,同时也要坚持中国哲学的主体性,把中国哲学作为一个整体来理解和阐释,回到中国独特的问题意识和理论结构。张学智的这部书为我们提供了新的范例。

关键词: 张学智;《中国哲学概论》;“哲学的”;中国哲学主体性

作者简介: 盛珂,北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院(北京 100083)

一、“哲学的”与“传统的”

现代中国哲学的研究,诞生于中华民族存亡续绝之际。因此,这门学问从一开始就承载了太多学术之外的责任与期待,深刻地参与到中华民族由传统走向现代的历史进程之中。这就使得我们必须具备更加宏大的历史视野,才能真正理解现代中国哲学研究中出现的种种探索和努力。这种状况也许一直要到21世纪初开始的“中国哲学合法性问题”的大讨论才真正发生了改变。在表面的“自我说明”的焦虑之下,反而呈现出中国哲学研究者逐渐自信和放松的心态。在经历了近百年之后,我们终于可以从附加在中国哲学身上的种种期待,从期望它扮演的种种角色中稍稍脱身而出,不带偏见的重新审视一下这门学问自身了。而这场讨论的实质,与其说是在争论传统中国有没有“哲学”这种西方舶来的学问,不如说是聚焦于用哲学的方式来言说中国传统思想究竟是否恰当。

这一问题随着近年来兴起的以“经学”的方式重新“回归”中国传统,特别是用来诠释和解读儒家思想的学术风潮变得愈发复杂。这种变化的背后,蕴含着时代的变迁带来的基本视野和问题意识的变化,以及在时代大潮的变化中,学者对于中国传统,特别是儒家使命的新的期待。“哲学的”还是“经学的”,在当下的语境中,好像就意味着“屈从”西方范式,还是真正“回到中国”的差别。在这样的背景之下,张学智多年来始终立场鲜明地坚持突出中国哲学研究中的“哲学性”,要求中国哲学的著作更有“哲学味”,无疑有着更为深沉的学术思考。而他最近完成的专著《中国哲学概论》则是践行这一理念的代表著作。

《中国哲学概论》是张学智“积年所思的整体表达”,是“一部关于中国哲学的总论性著作”。其中最为重要的特质,即是彰显中国哲学的“哲学性”。可以说本书是自觉地以“哲学的”方式,将中国哲学作为整体呈现给世界的一部力作。这使得这部书与我们熟悉的中国哲学研究著作风格颇为不同。以往对于中国哲学的整体性描述,更多的是以哲学史的方式,呈现传统思想历史性的流变。这种写法常常很难与思想史的写作相互区隔。也许唯一的区别在于,前者更关注思想内部概念范畴之间的逻辑关联,而后者则将更多的笔墨用来描述思想与历史境遇之间的纠缠与互动。显然,这部书不想成为又一部中国哲学史,因此,并未采取历史性的叙述方式,而是很明确的依据哲学内部讨论的不同问题,采用了“问题式”的写作方式。

哲学的与哲学史的研究方法的最大差异,在于哲学史的方法最终目的在于“历史的还原与澄清”,即尽可能所谓“客观”地“再现”历史中的思想的本来面目。当然,是否真的能够还原其本来面目则是一个更为复杂的问题。然而,无论如何我们仍然可以领会哲学史书写内在的终极追求。正因为这样,哲学史的研究,因其是历史性的,很容易让我们将中国哲学看作是“历史的陈迹”,是发生在历史中,已然过去的古人的思想。像列文森所说的,“博物馆中的陈列品”——虽然仍然可以被看到,但是却已经不再期待它在我们的生活中继续发生作用,仅仅是被观赏的对象。

与此相对应的,哲学的方式,则将思想看作是一种“在场”的存在,一种仍然保有活力的思想资源。所谓“在场”即是认为中国哲学中的种种思想,能够在我们的当下的思想世界的建构中起到其应有的作用,为人类贡献中国哲学独特的看待世界和人生的方式。

这种哲学式的研究首先要做的即是牟宗三所说的“辩以示之”;然后才是在此基础之上,直面现代世界的种种问题,激活传统思想资源,进行理论的创造。所谓“辩以示之”,也就是哲学的解释的工作。这项工作之所以重要,有两个原因,其一,源自中国哲学自身的特点。这就是张学智在书中所说的:“中国古代哲学缺乏系统性,逻辑推理和概念思辨。”^①中国哲学作为思想,自身并不缺乏清晰的逻辑和思辨,只不过,这种深刻的思想常常藏身于看似松散的叙述、能近取譬的比喻等中国哲学特有的表达形式中。哲学的方式,即是要透过这些形式,揭示中国哲学思想的内在逻辑与内在系统。

另一个原因,则是我们今天已经离开自己的传统很远了。在当下的世界,理解中国传统思想面临着重重困难。传统中国人看待世界和人生的方式,已经因为一百多年以来中国人追赶现代化的进程变得支离破碎,对于我们已经非常陌生了。传统思想赖以栖身的语言和概念范畴也早就脱离了我们的日常生活,成为需要重新解读的陌生语汇。更重要的是,因为生活方式的变化,时间上的遥远隔膜,我们很难真正理解中国传统思想背后蕴含的思想的本质是什么。而这些,都是需要研究者经由具体深入的研究加以揭示的东西。这就是张学智在“突出哲学性”追求中希望实现的目标:

本书认为,中国哲学当然是哲学,但形态独特,风格殊异,需要用西方哲学问题意识突出、思辨性强、有组织架构,论证细密的长处,来抉发中国传统思想的深层内容,拓展阐释面向,豁显问题意识,增加论证力度,使包裹在浑融体貌中的深刻、丰富处彰显出来。^②

① 张学智:《中国哲学概论》,北京:高等教育出版社,2022年,第14页。

② 张学智:《中国哲学概论》,第1页。

中国哲学如同所有的哲学传统一样，都是为了解决人类生存中不得不面对的各种根本问题，安顿人类的心灵才产生的。只要我们回顾一下人类哲学（或者也可以包括宗教传统在内）发展的历程，就可以发现，在表面不同的追问和言说方式之下，人类真正需要解决的问题和解决这些问题的道路之间其实并没有相差太远。这些真正的，无法逃避的问题是像：生命意义的问题，我们如何在有限的生命中建构起某种超出有限性之外的价值，我们如何为我们生命中可能存在的不同价值排序；人类共同体需要何种秩序，以及如何说明这种秩序的合理性；人类是否需要道德以及道德的基础是什么等等这样的问题。

对于这些问题的追问，以及可能的回应方式，是一个哲学传统最根本的内容。而这些问题，只有通过哲学的方式，通过对于这些问题的有意识追问，才能清晰地显现出来。也唯有如此，我们才能透过传统语言的层层迷雾，真正把握中国的哲人们在说些什么。

正是在这种考量之下，张学智在书中采取了纵横结合的结构。在整体性的综论和展现中国哲学发展脉络的第二章之外，依据不同的哲学问题，将整个中国哲学传统分为形上学、知识论与逻辑学、政治哲学和伦理学四个部分。其中，形上学展现的是中国哲学看待本体、宇宙、人生、天道等最根本的态度，是构成中国思想传统的基础。这是西哲查尔斯·泰勒所谓的“框架”（framework），^①是构成一个文化传统中，人们自我理解、以及在此基础上理解知识、共同体、道德等等一切精神活动的基础。唯有系统且清晰地呈现作为中国哲学基底的“框架”，才能进而讨论中国哲学中的知识论、政治哲学与伦理学。而这种讨论，只有明确地以形而上学的问题意识，追问中国哲学传统，才能真正揭示出来。

张学智接下来讨论的中国哲学中的知识论、政治哲学与伦理学，都是如同他对于形上学的讨论一样，以明确且自觉地问题意识，对于中国思想的历史发展进行追问，整体性呈现中国传统哲人对于这三个领域的问题的思考和思想内在的发展脉络。经过这样以问题为引导的、哲学式的描述，中国哲学作为“哲学”的身份才得以建立起来。我们也才得以透过历史的发展脉络，理解中国哲学的理论内涵。

当我们采取哲学的进路阐发中国思想的时候，其实背后怀抱着一个更大的梦想。中国哲学不仅仅属于生活在这片土地上的人们，不仅仅因为他是我们的文化传统而无法割舍。中国哲学更是属于世界的。中国哲学能够为人类贡献其独特的思想资源。这种独特性是可以透过哲学的解释清晰地展现出来，并且能够被所有运用理性的人所接受。

二、西方哲学如何出场

一旦我们理解了以哲学的方式研究中国哲学的意义，紧接着随之而来的另一个问题即是，在这种研究过程中，西方哲学如何出场？或者换句话说，西方哲学在中国哲学的研究中应当扮演什么角色。因为哲学毕竟是源自古希腊，以欧洲为中心发展起来的一门学问。因此，哲学的研究方式，在某种程度上已然意味着以西方哲学的方式来看待中国哲学。实际上，现代意义上的中国哲学，就是与西方的对话中，作为西方哲学的“他者”诞生的。冯友兰在他最早的《中国哲学史》中，就曾经很明确地说：“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历

^① 参见查尔斯·泰勒著：《自我的根源》“道德空间中的自我”，韩震等译，南京：译林出版社，2012年第二章。

史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学之名者,选出而叙述之。”可见,所谓中国哲学,一开始就是以西方哲学为标准,从传统思想中拣择出来,建构起来的。

正如我们前面曾经提到过的,中国哲学近年来的研究,特别是经学研究的兴起,始终伴随着对于以往以西方哲学为标准,阐释中国哲学的这一方式的批评。从理论上来看,这种批评当然有其合理性。以西方哲学为范式,阐发中国哲学,必然会在某种程度上分裂并且遮蔽传统中国思想的整体性。中国哲学原本不是“哲学”。但是,我们是否就能因此彻底抛开西方哲学,彻底回到中国传统的经典,回到传统的言说方式,是否唯有如此,才是算是回到中国。也许,重新回顾历史,能够帮助我们更好地理解这个问题。

现代中国,借鉴西方哲学,阐释中国思想取得最大成就是由熊十力开启的当代新儒学,特别是以牟宗三、唐君毅、徐复观三位先生为代表的所谓第二代新儒家做出的工作。他们继承了宋明理学心性论的发展,与此同时,他们多有熟悉西方哲学的资源,在与西方哲学的对话中,借用西方哲学的理论来阐释传统儒学。其中,唐君毅主要借鉴了黑格尔哲学思想,牟宗三则是以康德哲学作为阐释中国哲学的理论结构。在这种阐释中,他们发展出了一种前所未有的研究中国哲学的方法。随着时代的变化,当代新儒学坚持的理论立场也许可以进一步地讨论,他们作为方法的意义则变得更加重要起来。

具体来说,当代新儒家的方法可以从两个方面加以理解。首先是借鉴其他思想资源对中国哲学加以阐释。在这里,借鉴其他思想资源是为了更好地阐释。这种阐释不是像中国哲学早期的研究那样,更多的是某种比附,而是希望能用更为清晰的语言和逻辑,将中国思想中原本的含混之处加以澄清。当然,这种借鉴和阐释不是随意的,不是所有的思想资源都适合拿来阐释中国哲学的。其间如何抉择,则体现了哲学家对于东西之间哲学思想的不同理解。虽然,哲学的阐释很难区分对错,我们仍然可以领会其中的高下之别。

这种阐释的关键,要求我们能在不同的思想资源之间寻找到某种共同的理论基础。例如,对于牟宗三来说,之所以如此重视康德哲学,是因为康德在西方近代哲学中,把人的理性划分为纯粹理性和实践理性,并且在自然因果律的世界之外,为人的独特的道德意义的世界留出了空间。这种对于人的理解,相较于西方近代以来的其他哲学传统,在基础层面上更符合儒家对于人性的理解。因此,牟宗三即是在此基础上,沟通了中国传统儒家思想与康德哲学。当然,作为来自东西方的不同的思想传统,这种互相阐释中在澄清某些思想特质的同时,一定也有对立和紧张。在某个层面,这种对立和紧张也许更能够凸显不同思想资源自身的特点,更值得我们研究。

张学智对中国哲学的研究,深受贺麟和牟宗三影响。他始终自觉地延续着他们对中国哲学的研究方法,并对之有所推进。在《中国哲学概论》中,我们可以看到他对于西方哲学广博与深入的理解,这种理解的深刻为他的阐释奠定了坚实的理论根基。例如在谈到伦理学研究的时候,他敏锐地关注到西方近些年兴起的美德伦理学,并在美德伦理学的视角下,揭示中国传统伦理学的特点。因为“美德伦理学强调和注目的是人的德性总体,不是具体的伦理规范;是人的总体修养,不是行为原则。”^①而这恰恰符合中国传统伦理学的特点。中国传统伦理学从不试图寻求或建立脱离具体情境的普遍性规范,而是在人的成德之教中,通过变化气质,实现完整的道德人格。因此,当我们希望给中国传统伦理学一个准确的定位,一个更加贴切的理解的时候,美德伦理学

^① 张学智:《中国哲学概论》,第470页。

相较于义务论伦理学与功利主义无疑是一个更好的选择。

现代新儒学作为方法的第二个方面也许更加重要。这就是他们在阐释的过程中始终坚持中国哲学的主体性。所谓坚持中国哲学的主体性,不仅仅意味着肯定中国哲学的独特价值,更重要的是,要把中国哲学作为一个整体加以理解和阐释,回到中国哲学独特的问题意识、理论结构。

并不是所有的借鉴西方哲学分析中国哲学的研究都具有同样的学术价值。其中一个最关键的差异,就在于是否把中国哲学当成一个整体来对待。牟宗三曾经用“材料的身份”和“形式的身份”来区分这两种不同的研究。所谓“材料的身份”是指将中国哲学仅仅看作是一些零散的、缺乏逻辑关联的材料,在研究过程中,随意攫取其中的部分,加以阐释。有些时候甚至断章取义,完全忽视了中国哲学自身的思想脉络和语境,强行遵循西方哲学的模式,提出一些中国哲学完全不会提出的问题。这种时候,中国哲学就在这种拆解和拷问之下,变得面目全非。“形式的身份”则是指我们始终在中国哲学的整体框架中,以中国哲学为本位,尝试深入中国哲学内部,尽可能地回到中国。此时,西方哲学是我们用来“逼显”中国哲学特质的工具,而中国哲学则扮演着更为普遍、更为基础的角色。

牟宗三对于“智的直觉”这一概念的创造性阐释,也许可以作为这种立场的一个典型的例证。批评者们认为牟宗三误解了康德,在康德那里,“智的直觉”是一个矛盾的概念,“智性的”(intellectual)就不能是“直觉的”(intuition)。这种理解,就是以康德哲学为本位,而非以中国哲学为本位,这并非是牟宗三的本意。对于牟宗三来说,中国哲学是主体,而康德哲学是被用来阐发中国哲学的概念体系。牟宗三真正想说的是,中国哲学中存在着一种独特的“认知”世界的方式,在中国哲学传统的概念中,我们可以用“良知”或者“知体名觉”来称之。但是,这样一来,并没有解释清楚这种独特的“认知”方式的具体意涵。如果我们一定要用一种新的,现代的哲学语言来描述,大致相当于康德分别用“智性的”与“直觉的”表达的概念结合在一起的那种状态。即这种方式既非来自经验的,也不是以经验为基础,不能达致康德意义上的“物自身”。与之相反,中国哲学中这种“认知”世界的方式,恰恰能够在先天的良知呈现之下,让物如其自身所是的那样被“感知”,能够“真实”地呈现康德意义上的“物自身”。当然,此处牟宗三也依据中国哲学传统,将康德意义上的物自身转化成“价值意味的存在”。由此可见,通过论证康德哲学是否能够容纳“智的直觉”概念,来说明牟宗三这一阐释的合理性,在某种程度上可以看作是放错了重点,并未能把握问题的核心。而这中间的差异就在于,当我们理解牟宗三的时候,究竟是以儒家思想为本位还是以康德哲学为本位。

如果我们带着这个问题,重新审视张学智的这本书,可以发现,他正是在借鉴西方哲学的阐释中,始终明确地坚守中国哲学的主体性意识。比如,在讨论了整个东西方哲学史上,对于“哲学”的不同定义之后,张学智给出了他自己对于哲学的定义。他说:“哲学是人对自己所处环境的觉解和对自己行动极其结果的有系统的反思。”^①这种对于哲学的定义充满了中国哲学的主体意识。在他看来,“人对自己所处环境的觉解”指的是“人对自己居住的自然环境、社会环境、人文环境的认知、理解和证悟。”^②这意味着,人首先是通过对于自然环境、对于社会环境的认知、理解来领会其自身的。这与西方近代以来的哲学传统完全不同。在查尔斯·泰勒看来,西方哲学

① 张学智:《中国哲学概论》,第28页。

② 张学智:《中国哲学概论》,第28页。

经过现代性的历程,建构起一个独立的、封闭的、自律的自我。自我的存在是独立于他周围的环境与历史传统,我们完全可以在纯粹的自我内部寻找并建立起生命存在的意义。这意味着我们与周围的世界的关系,是一个“在先”的自我,投身到世界中的关系,自我通过认知能力,感受并且认识周围世界。

与之相对应的,对于中国哲学来说,人是首先“生活”在世界之中,这里的世界指的就是人与周围的自然世界,以及由人伦关系构成的社会世界的关系。这种关系中的生存是优先于人作为个体存在的。这就是中国哲学传统中不断强调人伦关系,在关系中理解人之为人的存在。张学智给出的哲学的定义,准确地刻画了中国哲学对于生命的独特理解。在他的定义中,人先是对于所处环境的觉解,然后才有对于自我行动的觉解。“人对自己的觉解晚于人对自然,对社会的觉解,人是在认识自然和社会的过程中充分认识自身的,因为只有这种活动给人提供认识自己的素材和契机。”^①在中国哲学传统中,自我并不先于环境,以及人与环境的关系而存在。这一对于哲学的独特定义,正像牟宗三创造的“智的直觉”概念一样,用一种西方式的表达方式,说出了中国哲学的特质,保证了中国哲学的主体性地位。

这一点更为鲜明的表现,则是张学智在书中的综述部分之后,立刻用了一整章的篇幅来言说中国哲学的特质:“天人视域中的中国哲学”。钱穆在晚年的时候,曾作《天人合一论——中国文化对人类未来可有的贡献》,并且说天人合一“此一观念实是整个中国传统文化思想之归宿处。”牟宗三也把儒家哲学的核心精神归结为“天道性命通而为一”。可见,天人关系是中国哲学理解人,理解世界的基本视域。我们也只有回到天人关系中,才能真切地理解中国哲学的理论内涵。在张学智看来,“人从自觉其与万物不同之类别起,就在追问人的本质、人与天的关系。”^②在中国哲学中,天是世界与人的超越性存在的本体,决定世界之为世界,人之为人。从人的角度来说,一方面人的本质即是天,天的存在保证了人存在的应然方向,给与人生以意义;另一方面天理的普遍性确保了人的内在道德的普遍性。天又以其生生不息之德,决定了人的道德性的根源。由此可见,中国哲学是在天人关系的理解中,安顿了人之生存中不得不面对的几乎所有根本性问题,为整个中国哲学奠基。

我们以上对于当下中国哲学研究方式的讨论,可以看做是某种理想状态。要在具体的研究工作中实现这一状态,则对研究者提出了非常高的要求。他必须对东西方整个的哲学传统都有着深入的研究和积累,对于中国哲学的精神更要有切实的体贴和感悟。张学智积数十年研究之功,撰写的这部大著,可以看做是很好地继承了贺麟、牟宗三等诸位先哲开辟的“哲学的”研究中国哲学的道路,在新的时代为我们提供了新的范例。

(责任编辑:袁 艾)

① 张学智:《中国哲学概论》,第30页。

② 张学智:《中国哲学概论》,第91页。

· 学术资讯 ·

“新出简牍哲学文献暨纪念郭店简出土三十周年”国际学术研讨会综述

胡晓晓 周心仪

摘要:“新出简牍哲学文献暨纪念郭店简出土三十周年”国际学术研讨会由清华大学哲学系、牛津大学出土文献与文本文化中心主办,《国际儒学》杂志社协办,于2023年10月28日至29日成功召开。会议主旨是纪念郭店简出土三十周年及研讨新出战国竹书。会议共收到论文20篇,举行了七场主题报告和一场名为“出土竹书与先秦思想”的圆桌会议,海内外近40位专家学者与会。

关键词: 郭店简; 新出简牍文献; 三十周年

作者简介: 胡晓晓、周心仪,清华大学人文学院(北京 100084);

—

2023年10月28日至29日,“新出简牍哲学文献暨纪念郭店简出土三十周年”国际学术研讨会于清华大学成功举办。本次会议由清华大学人文学院哲学系、牛津大学出土文献与文本文化中心主办,《国际儒学》杂志社协办,由丁四新、袁艾、麦笛(Dirk Meyer)组织。会议旨在纪念郭店简出土三十周年及对近年新出简牍哲学文献展开研讨。会议代表近40人,收到学术论文20篇。本次会议历时一天半,共举行了七场主题报告和一场主题为“出土竹书与先秦思想”的圆桌会议。来自美国、英国、日本、韩国和中国台湾地区的著名学者艾兰(Sarah Allan)、马思励(Thomas Michael)、麦笛(Dirk Meyer)、毕明安(Michael Beaney)、小寺敦、佐藤将之、末永高康、郭沂、郭梨华参加了本次会议。杜维明和李零发来贺辞。

在会议开幕式阶段,陈壁生代表清华大学哲学系致辞,他指出,20世纪的中国学术史离开出土文献是不可想象的,郭店简的出土为推动中国哲学研究,尤其是先秦哲学研究起到了不可替代的作用,郭店简是人类文明的共同财富。牛津大学出土文献与文本文化中心主任麦笛指出,郭店简是全人类思想发展的重要组成部分,郭店简的出土是国际汉学界学术发展的重要转折点,在西方的影响巨大,它展现了先秦典籍的真实面貌,是世界范围内的古代出土文献的标本;郭店简促使学界重新思考早期中国的思想及其思维方式。

杜维明和李零都强调了郭店简出土的重大意义,杜维明指出:“出土文献为建立文化中国的认同提供了珍贵的先秦第一手资料,也证明了传世文献居然是如此之真,同时为儒家的身心性命之学贡献了源头活水。”李零指出:“郭店楚简三十周年纪念意义重大,典籍类简帛研究是从那一

年才真正揭开大幕。”

二

10月28日上午除开幕式外,会议举行了两场主题报告,发表了5篇论文。

郭沂(首尔大学)作了题为《性命古训新辨》的报告,梳理了“性”和“命”的概念内涵从殷周之际到战国早期的发展过程,进而指出,周人从自然和宗教两个角度探索人性,前者发现了人的物质的、生理的属性,称之为“性”;后者除此之外还发现了人的精神的、价值的属性,统名之曰“德”。春秋以后,“中”“气”“命”等也成为表达“性”范畴的重要概念,而这些概念的内涵也是随着时间的推移而不断引申的。“命”与表达“性”这个范畴的诸概念相对应,其内涵也与之相同。与“命”相对应的概念,殷周时期为“德”,春秋中期为“中”,春秋晚期为“性”。

丁四新(清华大学)发表论文《“性一”说的提出与效用:从〈成之闻之〉“圣人之性”章到〈性自命出〉“性一心异”说》。丁四新认为,《论语》的“性相近”说和郭店简《性自命出》《成之闻之》的“性一”说都可能是孔子的主张。“性一”说的提出,不仅是对“性三品说”的反思和对“性相近”说的突破,而且反衬了“求己”“求心”之修身实践的重要性。此外,“性一”说的重心在其效用,其发生方式包括两种:一种是对反式的,见于《性自命出》《成之闻之》的“性一教”说,此时“性一”的提出是为了反衬和突出“教”的必要性与重要性;另一种是顺循式的,见于告子、孟子和荀子的人性主张,他们将“性”与“教”之间的对反张力溶解在人性善恶价值的讨论中,“性一”成为了一个没有张力存在的单纯的理论前提。从对反到顺循的转变,是思想上的一大进步。

佐藤将之(台湾大学)报告了《郭店楚简“仁”概念的多层意涵》。他统计了郭店楚简中可隶定为“仁”概念的用例有近70个,其涵义大致分为八种:(1)在祭祀中向过世的祖先表达的虔诚;(2)以“亲”“爱”等情感表达的、在血缘关系者之间的亲密感;(3)将(2)的感情推及更广阔的人际关系:“爱人”;(4)在父子关系的规范:子德;(5)根据(2)和(3),为了实现“君子道”的心理状态;(6)统治者的规范:君德;(7)不顾自己的利益而谋求国家人民全体的利益的态度或行为;(8)作为复合词“仁(悬)义”,包含“义”的涵义。以上分析不仅表明在郭店楚简文献的思想形成的战国早期到中期,“仁/悬/忒/念”概念并不只是“仁”系统和“悬”系统的用例,其在意涵上具有相当多样的使用情况,而且在某种程度上反映了“仁/悬/忒/念”概念的演变和发展脉络。

麦笛(牛津大学)报告了《读安大〈论语〉为一篇基于论述的文本:制造作为“哲学制度”的孔子》。他指出,传世本《论语》通常被视为一部由只言片语组成的语录集。由于不同的句辞彼此孤立,学界通常认为其中缺乏诸如概念上的定义或自成体系的观念。而安大简《论语》则为我们展现了相异的图景。尽管简文呈现出与传世本相似的、由短句式的命题组成的面貌,但它可以被解读为一种基于论述的文本,为仁、善、天、人等概念赋予诠释架构,更为孔子成为一个哲学传统的过程而服务。此外,由于安大简《论语》的篇幅与传世本《论语》一章的篇幅大致吻合,这也促使我们重新思考公元前千禧的后半叶的《论语》的性质。

孟庆楠(北京大学)作了题为“言志与风化:早期《诗》教功能的分化与转变”的报告。他指出,在《诗》学史上,“《诗》教”的基本含义就是以《诗》作为教育的内容或素材,并通过一定的教育形式达成对人的道德的培养。从春秋至汉代,《诗》教经历了从官学转为私学、再从私学向官学的复归,施教者、受教者以及“《诗》教”所要培养的道德意涵都发生了根本的变化。在这一变

化过程中,“《诗》教”的功能是与人们对《诗》的经典意义的理解相应的。而对《诗》的经典意义的塑造,面临着《国风》诗篇的来源、内容以及意义驳杂的困难。对这一问题的解决内在地影响着早期“《诗》教”功能的演变。接着,他以《风》之始——《关雎》为例,详细说明了从上博楚简《孔子诗论》和马王堆汉墓帛书《五行》强调“思色”,到毛《传》和郑《笺》偏重“思德”所体现的“《诗》教”功能的转变。

三

10月28日下午,会议举行了四场主题报告,发表了八篇论文。

廖名春(清华大学)演讲了《简帛〈五行〉篇慎独说的源与流》。他通过梳理早期传世文献的“慎独”说,简帛《五行》篇的“慎独”说,安大简《仲尼曰》的相关文本,析出并揭示“慎独”本义及其内涵变化。列举现有的代表性成果中对“慎独”相关之语中“慎”“独”的本义及其发展变化的梳理,从而讨论对“慎独”的理解。此外又从《五行》篇出发,结合传世文献与简帛文献,阐释从孔子的克己论到后儒的心性论的思想特征与发展脉络。

任蜜林(中国社会科学院)报告了《〈五行〉〈中庸〉差异论》,他指出,《五行》《中庸》皆属于子思作品,但从思想内容上看,二者除了一些相似的地方外,还有很多差异之处。如《五行》以“德”为“天道”,《中庸》则以“诚”为“天道”。在《五行》中,“天道”与“人道”之间并无上下贯通的关系,这二者在《中庸》中则有上下贯通的关系。《五行》和《中庸》都认为人类通过后天的修养可以达到“天道”,《五行》认为“德”(“天道”)的境界要通过“心”来达到,而《中庸》则认为,要通过“尽性”的方式来达到。

郭梨华(辅仁大学)发表了《〈参不韦〉思想概述与探究》。郭梨华指出,《参不韦》所述乃攸关帝、参不韦与启的攸关天命之传授与训诫,其中强调天命、天之明德、五刑则,以及揆天之中、万民之中等有关天与人间帝王王位继承与巩固之道。简文内容可依序分八段,归类为四部分,分别是(一)第一段与第八段有关宗旨的论述与呼应;(二)第二段之参不韦传授五刑则的布建;(三)第三段与第四段夏启之畴咨、天之章德与告;(四)关于第五段至第七段有关启乃冕坛乃告至既告,有关类似祝官以言辞告鬼神祖先之事。

李锐(北京师范大学)报告了《〈保训〉重释》的文章,从押韵出发,重新对释文做了断读,反驳了过去一些怀疑《保训》晚作的释读。通过新的断读,李锐澄清了殷商时已有简单的阴阳方位观念,《保训》之“则阴阳”是阴阳分类观念,还反驳了过去认为依据《保训》名实观念晚出的观点,并指出“三降之德”应读为“三谕之德”等等具体释读方案,尝试解决以往断读所造成的解释不能通达的问题。

末永高康(广岛大学)报告了《〈仪礼·丧服传〉与子思思想》,对于《丧服传》的作者判定提出了新的观点。学术界以《丧服传》为《子夏传》的传统由来已久,而末永高康探索其与子思思想的关系。末永高康结合《六德》《礼记》所保存的子思言解读《丧服传》,同时对《丧服传》思想与《礼记》中子夏言的矛盾进行梳理,揭示了子思思想和《丧服传》拥有更深的关系。虽然据此尚不足以断定《丧服传》的作者是子思或者子思后学,但至少能证明《丧服传》作者与子思思想的密切关联。以《丧服传》为《子夏传》的传统很可能在六朝时代才发生,所以末永高康认为,固执这一传统来分析《丧服传》,并不一定妥当。援用新出土资料所带来的信息,广泛寻求《丧服传》的作者,

是今后需继续要做的工作之一。

张昭炜(中国社会科学院)发表论文《作为亚圣的颜子与克己复礼——以海昏侯墓衣镜颜子传记为中心》。张昭炜以颜子在传记记载中亦步亦趋、缺乏思想创造性的直观形象与后学称之为“亚圣”的尊崇地位之间的矛盾引起讨论。衣镜显示出颜子居孔门弟子之首,如总述孔门弟子时的排序,镜框盖板的衣镜赋,以及衣镜背板的人物位置安排,皆是彰显这一地位的关键支撑。衣镜所载颜子传记,可与《论语》《史记》相印证。颜子传记中克己复礼居首,是颜子之学的主旨。基于内圣外王的一致性,内圣根本性确立后,陋巷与平天下只是内圣转化外王的不同场域而已。

高华平(暨南大学)报告了《一篇“子张之儒”的政治哲学文献——郭店楚简〈唐虞之道〉的学派归属新论》。高华平列举了学界关于郭店简《唐虞之道》主要思想和学派归属的不同观点,指出此篇的“唐虞之道”“尧舜之王”和“尧舜之行”三个概念之间既互相联系,又存在着道德层次和境界的差别,故“唐虞之道”不能等同于“尧舜之道”。通过梳理郭店简《唐虞之道》中道家思想、战国墨家思想的表现,高华平论证郭店简《唐虞之道》站在儒家立场上调和整合儒、道、墨三家的思想,与“子张氏之儒”的思想观点和价值取向最为接近,应属于一篇“子张氏之儒”的政治哲学文献。

小寺敦(东京大学)论述了《关于郭店楚简〈穷达以时〉所见的君主等人名》。郭店简《穷达以时》中可见从传说时代到春秋时代数位君主和臣下的名字,这些名字经常表现出某种正统的含义。被如此表现的正统性,展现出被书写而成的文献史料的特征。小寺敦通过对照与郭店简《穷达以时》可能有关联的其他战国时代楚地出土文献,考察了本篇史料的基本特质。并指出郭店简《穷达以时》记载有名字的春秋时代人物均属于齐、楚、秦,而且在此篇中还能看到尧、舜,可是夏商周中并没有禹,而商汤也以武丁代替,可见,此篇内容更为重视从商代晚期的武丁到西周王朝的实际创立者文王的推移演进过程。这一君主的推移源流正是各类文献中所具有的先秦王权正统观。

四

10月29日上午,会议举行了一场主题报告,发表了3篇论文。此外还举行了一场圆桌会议,艾兰、毕明安、孙功进、叶树勋、袁青、张涛、赵乾男、钟章铭作了发言,进一步揭示了郭店简等出土哲学文献的价值、意义,阐明简帛研究的方法。在闭幕式上,丁四新代表主办方作了总结发言。

李若晖(中国人民大学)报告了《帝籍周道——清华简〈系年〉第一章对于中国古典政治的根本判断》。李若晖指出,对于古典史学著作的研究不能仅仅停留在史实考订的层面,而应该深入探讨其理性形式即历史认知逻辑。在清华简《系年》第一章中,“籍礼”包含着礼仪、宗教、政治三重意义。王权的运用不能违背天下之民意,王位的根本意义是立君为民。武王正是凭借“籍礼”所构造的全新政治理念,伐纣代殷,开创了中华文明史上的人文性政治传统。但是“籍礼”又内在包含着凡人与天神、敬天与保民、王者与百姓、王者与德性、王者与王位的矛盾,传统“王者”观念牢不可破,实质上重新回到了纣王的旧式政治理念。

马思勋(北京师范大学)发表了《〈道德经〉第25章“四大”的三种早期版本对比:郭店简老子、河上公章句、想尔注》(*A comparison of the four Greats of Daodejing Chapter 25 in three early versions: Laozi, Heshang Gong, and the Xiang'er*)。郭店简《老子》展示出了与后世《老子》版本相

比在文本和思想上的重要差异,这给我们对《老子》早期历史甚至道教的早期历史的新理解提出了挑战。马思聪考察了郭店简《老子》所反映的养生版本,《河上公章句》所代表的黄老版本,以及《想尔注》所代表的天师版本这三种早期版本,通过对比第二十五章的文本内容和解读,揭示了它们在哲学和宗教上的重大差异,由此展开对《老子》早期文本史和道教早期历史更清晰的认识。

袁艾(清华大学)报告了论文《古代中国沉默的政治哲学论证》。传统政治哲学的讨论集中在政治话语、言说、辩论的必要性上,沉默被习惯性认为是权力的丧失,话语和资源的被剥夺,或者是动力的缺失。袁艾提出古代中国的“沉默”观可以作为一个政治哲学的概念加以论证。通过梳理“沉默”的不同形态,选取出土文献和传世文献,讨论沉默与政权正当性的关系,沉默如何建构政治话语空间,沉默如何亲证非统治(non-domination)的价值,以及沉默如何打破既有权力关系和等级制度。这种将古代中国的沉默作为一个政治哲学的概念,进行比较研究,有助于揭示出土文献在性命之学、政治哲学等命题上的重要价值。

在“出土竹书与先秦思想”的圆桌会议上,艾兰(达慕思大学)认为,现今的简帛研究拥有丰富的材料,除了关注文字的释读,更要重视新问题的提出和研究,指出了未来简帛研究可以推进的方向。毕明安(洪堡大学、清华大学)指出,推进哲学问题的研究需要加强中西对话,中国哲学的逻辑传统与西方哲学的逻辑传统需要互相学习。简帛研究也应推广译本,扩大影响力,加强中西交流。孙功进(曲阜师范大学)认为,出土竹书与先秦思想的关系是前者改变了后者,体现在三个方面:其一是提供新知,其二是修正我们对先秦某些哲学问题的理解,其三是厘清先秦哲学史上的某些片段和要素。叶树勋(南开大学)认为,对于先秦儒道哲学的研究是无法绕开简帛研究的,除了重视简帛作为“新材料”的价值,我们也要在“新方法”的意义上重视简帛研究。未来学人仍需努力的方向,其一是加强义理上的解读,重视简帛文献哲学问题的研究,其二是以丁四新教授为典范的简注本的推行,有助于更多的学人了解和参与简帛研究。袁青(中山大学)对比了学界几种关于出土文献的观点,并以上博简、安大简的儒家类文献为例强调了出土文献对于先秦思想史研究的重要价值。张涛(清华大学)简要梳理了郭店简之前的出土文献,从而指出郭店简的出土是简帛研究史的转折点,自郭店简后,先秦哲学与思想史研究越来越多地介入简帛研究工作。赵乾男(清华大学)认为,《成之闻之》《性自命出》等篇对讨论春秋末期至战国早期人性论问题的意义重大,郭店简等出土简帛极大地丰富了以孔子、子思子为代表的早期儒家思想材料,补充和深化了学界对于早期儒学的思想内容、发展脉络和孔门后学分化等方面的认识。钟章铭(中国人民大学)以《系年》为例,论述了出土文献在作为史料意义背后更深层次的哲学意蕴。

在闭幕式上,丁四新作了总结发言。他指出,郭店简的出土意义重大,值得纪念。郭店简最初引起学界高度关注的是《老子》和一批儒家经典文献。当时的流行意见认为,其中的儒家竹书是孔孟之间(不含孔子、孟子)的著作。现在看来,这批儒家文献应当以孔子、子思子著作为主。1999年秋,萧萐父即认为郭店简“几乎全是最高水平的学术著作”,“代表了当时时代精神的精华和学术思潮的主流”,这一判断现在看来是高瞻远瞩的。时值郭店简出土三十周年之际,我们有必要重新审视和估量其学术价值和意义。最后,丁四新总结说,郭店简的研究进入国际视野离不开艾兰、杜维明等学界前辈的推动,他们的功勋值得永远铭记。

(责任编辑:张涛)

ABSTRACTS AND KEYWORDS

The Articulation of Confucianism in United Nations' Deliberations and the Integration with Culturally Compatible Perspectives on Human Rights

Yi Tao

Abstract: Since the establishment of the United Nations Human Rights Commission, the Chinese representative Zhang Pengchun has borrowed from Confucian culture to advocate for the Confucian concept of benevolence, which was later written into the first article of the Universal Declaration of Human Rights. Based on historical records and Confucian theoretical interpretation, the perspective of cultural-compatible human rights can be extracted from the first article. Both of them share a common historical origin and Confucianism basis, and the underlying theoretical support is the problem-oriented approach and optimal solution strategy. The first article is a framework for accommodating cultural diversity, aiming to provide a more enlightened basic principle for shaping the order of international relations. Based on this premise, the goal of the cultural-compatible human rights perspective is to use Confucian culture to promote harmonious coexistence of various cultures, including Confucianism. At the level of equal rights, the perspective of cultural-compatible human rights also receives a dual endorsement from Confucianism both internally and externally. The integration of human rights and Confucian culture can show the expansion of the theoretical framework of the latter, and the theory of expanding framework would negate the theory of returning to the past.

Keywords: universal declaration of human rights; Confucian culture; Zhang Pengchun, culturally accommodating view on human rights; equal rights

Life Phenomenology: The Phenomenological Dimension of Life Confucianism

Huang Yushun

Abstract: Life Confucianism, of course, is Confucianism, but there is a profound internal connection between it and phenomenology. Therefore, it can be called "life phenomenology", which is a Chinese Confucian form of phenomenology. "Life", as the "phenomenon" of "the thing itself" (Die Sache selbst), is the "Being" notion of "pre-beings", that is, "Life is Being, and there is no other being outside of Life". However, This "Being" or "Life" is not Heidegger's concept of "being" (Sein) and "existence" (Existenz), but the original concept contained in the Chinese language of "sheng", "huo", "cun" and "zai", which is the life perception of the Chinese ancestors. Moreover, it is "the undifferentiated" of this notion of "Life" or "Being" and the Confucian notion of "benevolence" or "love", which is a pre-being and pre-analytical notion of "one integrated mass". Therefore, as the "learning of benevolence", Life Phenomenology is "Benevolent Phenomenology". Because of this, Life Phenomenology is ultimately Confucianism.

Keywords: Confucianism; Life Confucianism; phenomenology; Life Phenomenology

The Breakthrough of Metaphysics: The Transcendent Ontology of Life Confucianism as an Example

Ren Jiantao

Abstract: The prosperity of contemporary Confucian studies is remarkable. However, it is a challenging problem to match the diversified presentation of Confucianism with the directional decision of Confucianism. In this regard, the dilemma of Confucianism in the midst of its prosperity has become more and more visible: whether Confucianism can be transformed from traditional Confucianism to modern Confucianism, and whether Confucianism can maintain its ancient and unchanging doctrinal structure of completeness have become the fundamental dilemmas to which modern Confucianism needs to give theoretical answers and practical solutions. Modern Neo-Confucianism seems to give a split

program; from the modern situation, Confucianism indicates the acceptance of democracy and science; from the comparative philosophical point of view, Confucianism is a more consummate system than Western philosophy. This is a way of looking at the Metaphysical and physical of the form separately. Mainland Neo-Confucianism, on the other hand, recognizes that Confucianism is a self-contained system, and that there is no need to make concessions to the West on the subject of form and form, and that it is necessary to stick to the perfect position of classical Confucianism. This is a path of unification between the top and bottom of the form. Huang Yushun's Life Confucianism and its ontological construction try to ease the tension between the two; he takes the theoretical construction of the Life Confucianism system as the basic orientation, firstly, he takes the body as the body to open up the spirit of ancient and modern Confucianism; at the same time, he takes the body as the medium to dredge up the channel for the change of Confucianism between the ancient and modern worlds; and then he establishes a path for the reconstruction of Confucianism in modern times by means of the transcendentalist interpretation. This is a kind of ontological reconstruction that tries to adapt to modern times, which is a sign of the metaphysical breakthrough of Confucianism. However, in the anti-metaphysical atmosphere, how to prove the smoothness of its path is still a difficult problem.

Keywords: overall dilemma; Life Confucianism; metaphysics; transcendence; Huang Yushun

The Lost Way of Life Confucianism: From Rejection to Intentional Reconstruction of the External Transcendence

Li Zhangyin

Abstract: Huang Yushun's Life Confucianism rebuilt Confucianism with life, existence and Being as its basic concepts, which has a strong Heideggerian color. However, Life Confucianism is not to interpret Confucianism by phenomenology, but to integrate Confucianism and phenomenology from the primordial life. At the beginning, like Heidegger's phenomenology, Life Confucianism has no intention to construct any external transcendence, but the differences in its basic concepts lead Life Confucianism finally to construct an external transcendence. This reconstruction is due to its hidden problems in its basic concepts, which is inconsistent with the requirements of our times, and means a lost way of thinking. True transcendence is neither internal nor external, but a holistic one in the belonging-together of existence and Being.

Keywords: Life Confucianism; Heidegger's phenomenology; misunderstanding; external transcendence; internal transcendence; lost way

The Compilation of Rituals and the Literary Spirit of the Tang Dynasty

Jin Xin

Abstract: The development and changes of Confucian thought in the Tang Dynasty were first reflected in the reshaping of the ritual system. During the period from Taizong to Xuanzong, the successive compilation of the three rituals, "Zhenguan Rituals", "Xianqing Rituals" and "Kaiyuan Rituals", made the ritual system of the Tang Dynasty more complete, and also found integration and unity for the divided Confucian thought in the Southern and Northern Dynasties. At the same time, as a large number of literati participated in the compilation of rituals and the practice of ritual activities, the relationship between Confucianism and literature gradually moved from tension to fusion. The shift from chapters to principles in Confucianism also increasingly called for participation of literature. As a result, the identities of literati and Confucian scholars were gradually unified into "literary Confucian". This phenomenon established the basic spirit of literature in the Tang Dynasty, especially had a direct impact on the rise of retro literary thought since the prosperous Tang Dynasty, and promoted the spiritual transformation of the scholar-bureaucrat since the prosperous Tang Dynasty.

Keywords: Tang Dynasty; rituals; Confucianism; literature; spiritual transformation

A Study of Ritual-debate Texts from the Tang to the Northern Song Dynasty

Zhang Ren

Abstract: From the Tang to the Northern Song Dynasty, the official discussion of ritual produced a large number of ritual-debate texts which involved many national events and of which the practicality far exceeded the aesthetic value. The ritual-debate text was a kind of literary form that was commonly used from the subordinate to the superior, and there was a basic structure including the reason, citing the imperial edict, the official title and name, the main body discussion, the end formula. The official factors and academic characters of ritual-debate texts stipulated the authors' identities and narrowed it down, thus strengthening their identity awareness and stylistic awareness. While some applied literary forms such as Biao and Qi had changed with the times, the ritual-debate text adhered to its original stylistic features and laid the intellectual and theoretical foundation for the literary writing of the Five Rituals.

Keywords: from the Tang to the Northern Song Dynasty; ritual-deliberation; five Rituals; style

From “Master of Literature” to “Guest of Participation”: The Transformation of Confucius' Image and the Construction of Orthodoxy in the Tang Dynasty

Wu Lingjie

Abstract: The image of Confucius changed considerably in the first and second half of the Tang Dynasty. In the pre-Tang Confucius more than the image of cultural saints appeared in all kinds of edicts, the emperor also through the worship of Confucius achieved respect for Confucianism, the implementation of the purpose of education, especially the Xuanzong canonized Confucius for the King of Wenxuan, will be upgraded to the status of Confucianism's supreme position, and in the portrait of the emperor's coronet for the symbol of the dress, making Confucius become a symbol of Confucianism, and Laozi and the head of the three teachings. To the late Tang Confucius is more to “Yu Bin” image appeared in a variety of edicts, which is inseparable from the turbulent situation, the emperor in order to stabilize people's hearts, maintain the rule, had to expand the scope of preferential treatment, so the high prestige of Confucius will enter the field of vision, after praising Confucius, will be listed alongside the two kings and three scruples, which not only is a review of the Han dynasty will be Confucius is not only the recognition of the Han Dynasty will be regarded as “after the Yin Shang”, listed as two kings and three scruples, but also hope to use the reputation of the saint after the world to show that the orthodoxy is, to maintain their own rule.

Keywords: Tang Dynasty Bin Ritual; image of Confucius; Taoism; Yu Bin

A Discussion on the Differences and Complementarities between Confucianism and Daoism in the Idea of Governance and Philosophy of Heaven and Human

Zhang Weiwen

Abstract: While Confucianism and Daoism have distinctive features in thought and practice, they are also compatible and complementary. Negating the value orientation of Confucianism's benevolence, righteousness, etiquette, and music is never the real purpose of Daoism, but precisely its pursuit of *ziran* and *wuwei*, which can provide a mechanism for the practice of Confucianism and point out the principles that it should follow. Daoism's emphasis on tranquility and *wuwei* is also aimed at achieving a truly pure and beautiful civilisation of benevolence, righteousness, integrity and etiquette in the actual world, which lays a solid foundation for the interoperability and complementarity between the two. Philosophical differences between Confucianism and Daoism in their ideas of governance are based on the difference between their view of “Heaven and Human”. Although Confucianism and Daoism's views of Heaven and Humans either emphasize the naturalness of heaven or the benevolence and righteousness of human ethics, both of them have the internal drive to match and integrate heaven and humans and thus can complement and integrate with each other. The complementarity of Confucianism and Daoism also has direct influences on the formation of the basic characteristics of traditional Chinese

philosophy.

Keywords: Confucianism and Daoism; idea of governance; philosophy of Heaven and Human; differences; complementarity

For National Governance: An Important Goal of Confucius to Organize the Six Classics

Mao Ruifang

Abstract: Confucius's compilation of the Six Classics is the first historical event to systematically organize ancient documents in ancient Chinese history. Adhering to the concept of "telling but not doing", Confucius deleted and chose the *Poems* and *Books*, fixed the *Rites* and *Music*, revised the *Spring and Autumn*, prefaced the *Yi*. Confucius' goal of compiling the Six Classics can be summarized as "To Inherit Culture", "To Compile Teaching Books" and "Do it for National Governance", and the three theories are integrated and multifaceted with a clear logical relationship: "To Inherit Culture" is the basis, "To Compile Teaching Books" is the form, and "Do it for National Governance" is the goal. Confucius's making the new editions of the Six books of ancient classics actually was a conscious idea and far-reaching consideration. Therefore, the history of ancient Chinese literature is not only the history of text production, evolution and the practice of giving a new edition of it or the research on those works but also the history of their interaction with society, politics and culture. The work of sorting out ancient Chinese books has been genetically inherited since ancient times, formed a fine tradition, and has the characteristics of the times.

Keywords: Confucius; Qin Shi Huang; Emperor Wu of Han; give new editions of six classics; for national governance

Why Li Zehou Unifies Confucius, Marx and Kant

Zhu Hanmin

Abstract: In the academic world, Li Zehou has been labelled as a "neo-Marxist", "neo-Kantian", and "neo-Confucian", which indicates the plurality and This indicates the pluralism and contemporaneity of Li's thought. Li Zehou's thought system encompasses three aspects, namely, traditional Chinese thought, Western thought and Marxism, which are in fact a kind of mutual interpretation and complementary relationship. The "historical ontology of anthropology" he completed in his later years makes it clear that this system is based on Confucius and absorbs and digests Kant and Marx, which is very close to the Song Confucianism's path of constructing ideas based on Confucius and absorbing and digesting Buddha and Lao. Therefore, in his later years, Li Zehou called his constructed system of thought as "New Way of the Inner Sage and the Outer Ruler" and understood it as the modern development of the fourth period of Confucianism, which demonstrated his self-academic orientation.

Keywords: Li Zehou; Confucius; Kant; Marx; new way of the inner sage and the outer ruler

Cosmopolitan View on Contemporary Development of Confucianism

Guo Yi

Abstract: The mission of the development of contemporary Confucianism is to construct the third paradigm of Confucianism after the original Confucianism and Neo-Confucianism by reconstructing the view of orthodoxy, Classic System and philosophical system. The aim of this contemporary Confucian paradigm should not be limited to absorbing democracy and science, but should instead construct a thought system with truly cosmopolitan vision and human care. The Dao is actually the fundamental value system of humanity formed in the axial age, while orthodoxy refers to the tradition established through establishing and inheriting this system. Therefore, contemporary Confucianism should be based on both Tian-ren orthodoxy and ren-Tian orthodoxy in traditional Confucianism. Following the principles of seeking common ground while preserving differences and integrating various influential value systems established in the axial age into a new organic whole. The Confucian Classic System also

needs corresponding adjustments and expansions to form a new system with traditional Confucian Five Classics and Seven Scriptures as core classics, reflecting other axial civilizations especially Western civilization's core classics as basic classics. Daoic philosophy attempts to rebuild human value systems by exploring true origins of values and genuine metaphysical foundations for morals to restore the categoricalness and sacredness of values; it points out that Yi realm as material world and Zang realm as world of values are independent from each other, with Soul realm serving as a bridge between them—thus Dao is composed of Yi realm, Zang realm and Soul realm.

Keywords: cosmopolitanism; Confucianism reconstruction; orthodoxy, classic system; Daoic philosophy

The Influence of Wang Anshi's *Lao Tzu* Thought on the Northwest Frontier War in the Northern Song Dynasty

He Qiang

Abstract: The border war between the Northern Song Dynasty and the Tibetan tribes was an important historical event, and Wang Anshi played a very important role in it. During the reign of Emperor Shenzong of Xining, Wang Anshi actively devoted himself to domestic reform. Wang Anshi highly praised the Confucian pacifism governance model. But the reality was that Wang Anshi actively manages the Western Xia Dynasty. There is a huge tension between Wang Anshi's Confucian ideals and realistic claims. As far as the relationship between the Song Dynasty and the Western Xia Dynasty is concerned, after a series of battles, the two sides reached a peace agreement. However, at the same time, Wang Anshi launched a war against the Tibetan tribes in the northwest under the name of attacking the Western Xia Dynasty. Wang Anshi's action is based on the idea that complicated things in *Lao Tzu* should start from the easy ones first. Paying attention to the thoughts of *Lao Tzu* will undoubtedly be of great benefit to the in-depth understanding of Wang Anshi and the war he led against the Tibetan tribes in the northwest region.

Keywords: Wang Anshi; emperor Shenzong; Wang Shao; *Lao Tzu*; war against the Tibetan tribes

Study on Zhang Taiyan, Huang Kan and Wang Dong's 1928 Cold Food Festival Singing

Huang Zhenping

Abstract: During the Cold Food Festival in 1928, Zhang Taiyan wrote a letter to his student Wang Dong and attached a poem. Later, Huang Kan joined in, and the teacher and student sang back and forth. Due to data limitations, this singing and harmony disappeared from historical memory. By supplementing new data, the complete process of singing and harmony was finally restored. In this song, Zhang Taiyan was talking about poetry and theory on the surface, but in fact, he was expressing his deep thoughts about the “Remainer” through Jie Zitui's recommendation of cold food. In his later years, as is generally believed by the academic community, Zhang Taiyan did not turn from a revolutionary to a scholar, and did not care about worldly affairs. This Cold Food Singing clearly reflects Zhang Taiyan's attitude in his later years. On the surface, he was “quietly silent”, but in fact he was referring to himself as Jie Zitui, which was a clear expression of his attitude as a survivor of the Republic of China.

Keywords: Zhang Taiyan; Cold Food Festival; Huang Kan; Wang Dong, singing and responding

Ding Ruoyong's Explanation of the Confucian Characteristics of *Tian*

Cai Kexin

Abstract: Ding Ruoyong is known as the epitome of practical learning in the Korean during the Lee Dynasty (1392–1910). However, due to the confusion in the definition of “practical learning” in the Korean academic community, although he annotated the “The Six Classics and the Four Books”,

there is still controversy over whether his ideas belong to Confucianism. Some scholars view his interpretation of *tian* as an important basis influenced by Western learning. Although Ding Ruoyong sometimes interprets *tian* as *shangdi*, he believes that the two are the same. In addition, he believes that *tian* has the attributes of power, behavior, and human relations, all of which have distinct Confucian characteristics. Especially his interpretation of the ethical attributes of *tian* is an important difference between the Chinese civilization represented by Confucianism and other civilizations in the world. However, accurately positioning the relationship between Ding Ruoyong's thoughts and Western learning is a complex issue that requires further research.

Keywords: Ding Ruoyong; Li Chao's practical study; East Asian Confucianism; *tian*; *shangdi*

A Study on the Effectiveness of Humanity Education in Confucianism

Cho Jae-Hyung, Go Jae-Suk

Abstract: This study aims to master the effect of basic humanity education by analyzing and studying the *Analects* of Confucianism, which is the fundamental foundation of East Asian private culture. *Analects* have great contemporary value in that they contain a strong trust in humans, also suggest realistic methods for realizing humanity. However, there is still very little statistical evidence on whether humanity classes using *Analects* actually influence changes in the personality of college students. In the big data society, this is a weakness in persuading the need for education in the *Analects* of Confucius. Accordingly, these researchers have been developing a humanity scale based on the *Analects* of Confucius for a long time and applied it to analyze the teaching effectiveness of 210 students in six *Analects* of Confucius classes at Sungkyunkwan University. the results are as follows. First, the participants' humanity scores increased by 0.0625 points (out of 5) per question, and the significance level was 0.131. In the analysis results of 16 detailed competencies, statistically significant changes ($p < .05$) can be confirmed in a total of 5 areas. These are 'preserving the mind and nurturing one's nature (0.005)', 'reflecting and examining one's mind (0.002)', 'considering close people friendly (0.026)', 'being together with neighbours (0.033)', 'Interested in politics (0.042)'. Meanwhile, during the research process, it was confirmed that 'the average of the scale is too high' and 'the areas in which students change differ depending on the instructor'. Therefore, additional research is needed to solve these problems and determine the effectiveness of education.

Keywords: humanity education; Confucianism; *Analects*; educational efficacy

François Noël, Reading Chinese Philosophy and Spiritual Transformation

Yves Vendé

Abstract: In 1711, François Noël s. j. (1651–1729) published in Pragua two books related to Chinese philosophy, the *Philosophia Sinica*—a systematic presentation of Confucianism according to an Aristotelian framework divided into three treatises—and the *Sinensis Imperii libri classici sex*—a translation of the six Confucian Classics. In these two books, François Noël, who spent more than fifteen years in China, exemplifies how a European missionary has been transformed by reading Confucian Classics and their commentaries. Although his writings were caught up in the Rites controversy, German philosophers like Christian Wolff were in contact with them and used them in a debate where the autonomy of rationality in the field of ethics was at stake.

Even if Noël's assumptions and hermeneutical methods are not academically valid anymore, his testimony shows that the engagement of Confucian classics can change one's framework, especially at a practical level. Noël's works are also an invitation to reconsider the modern split between systematic philosophy and philosophy as a practice, an opinion already formulated in the works of Pierre Hadot. In that sense, Noël's attempt to bridge Aristotle with Confucius is a witness of a larger movement of interweaving symbolic tools belonging to different traditions in order to answer human existence issues.

Keywords: François Noël; Neo-Confucianism; comparative philosophy

The Theoretical Integration and Innovation of *The Ontology of Benevolence*: From the Perspective of Xiong Shili's Philosophy

Li Zhen

Abstract: Chen Lai's *The Ontology of Benevolence* is one of the most important original Chinese philosophy systems put forward in recent years. Chen Lai's *Ontology of Benevolence* utilizes different theories from ancient and modern, China and the West, among whom Xiong Shili's theory of substance and function takes a particularly important place. Xiong Shili's argues that in his philosophy, the entity is going under ever changing and could not be simply categorized as either mind or matter; the structure of entity is 'as substance as function'. The *Ontology of Benevolence* thinks highly of these two conclusions; while, at the same time, it puts more emphasis on continuity, relevance and ontological benevolence that is not dedicatedly developed in Xiong's philosophy. The *Ontology of Benevolence* advanced the development of Chinese philosophy in modern times.

Keywords: Chen Lai; ontology of benevolence; Xiong Shili; theory of substance and function; virtue of benevolence

How We Talk about Chinese Philosophy Today: Review of Zhang Xue Zhi's Book on Comprehensive Studies of Chinese Philosophy

Sheng Ke

Abstract: Zhang Xuezhì's new book *Introduction to Chinese Philosophy* is a masterpiece that presents Chinese philosophy as a whole to the world in a "philosophical" way. The lack of systematization and logical reasoning in ancient Chinese philosophy, as well as our growing cultural estrangement from ancient philosophical traditions, have left us with no choice but to use philosophical research to better reveal the ideological connotations of Chinese philosophy. In this process, we have to extensively absorb the intellectual resources of Western philosophy to help us better understand Chinese philosophy, and at the same time, we have to insist on the subjectivity of Chinese philosophy, understand and interpret it as a whole, and return to China's unique problematic consciousness and theoretical structure. This book by Zhang Xuezhì provides us with a new paradigm.

Keywords: *Introduction to Chinese Philosophy*; philosophical; subjectivity of Chinese philosophy

Summary of the International Conference in Honor of the 30th Anniversary of the Excavation of the Guodian Manuscripts: Newly Unearthed Philosophical Manuscripts

Hu Xiaoxiao, Zhou Xinyi

Abstract: The "International Conference in Honor of the 30th Anniversary of the Excavation of the Guodian Manuscripts: Newly Unearthed Philosophical Manuscripts" was jointly organized by the Department of Philosophy at the School of Humanities in Tsinghua University and the Centre for Manuscript and Text Cultures at The Queen's College in the University of Oxford. It was co-sponsored by the *International Studies on Confucianism* and took place on October 28th and 29th, 2023. The conference's main purpose is to commemorate the thirtieth anniversary of the discovery of the Guodian Chu Bamboo Slips and to deepen our understanding of newly unearthed philosophical bamboo manuscripts. The conference received 20 papers and held a total of seven thematic sections and a round table entitled "Unearthed Bamboo Books and Pre-Qin Thought." Nearly 40 experts and scholars from home and abroad engaged in in-depth discussions on the conference theme. Du Weiming and Li Ling sent congratulations.

Keywords: Guodian manuscripts; newly unearthed philosophical bamboo manuscripts; the 30th anniversary